Filosofie și creștinism în Italia secolului al XX-lea

Thomas Valentini

Prezentare de Armando Rigobello

DRENGO I VOCILE POLITICII 2

Vocile politicii

serie de studii

regia Paolo Armellini şi Roberta Fidanzia

- II-

PROSPECT DE FILOZOFIE ŞI POLITICĂ , 1

Comitetul ştiinţific:

Nicola Antonetti, Angelo Arciere,
Giuliano Caroli, Raffaele Chiarelli, Luigi Compagna, Gabriella Cotta, Giovanni Dessi,
Antonella Ercolani, Giovanni Franchi, Markus Krienke, Francesco Maria Maiolo,
Gaspare Mura, Rocco Pezzimenti, Teresa Serra, Mario Sirimarco, Tommaso Valentini,
Alfred Wierzbicki.

Secţiuni:

1. *Perspective asupra filosofiei şi politicii*
2. *Studii politice europene şi internaţionale*
3. *Lexic politico-juridic*

Thomas Valentini

Filosofie şi creştinism în Italia secolului al XX-lea

Prezentare de Armando Rigobello

Thomas Valentini
Filosofie şi creştinism în Italia secolului al XX-lea - Vocile politicii, II
Drengo, Roma 2012.

Prima ediţie.

ISBN: 978-88-88812-36-6

Toate drepturile rezervate în conformitate cu legea şi convenţiile internaţionale.
© Drengo Srl
Editura din Roma
http://www.drengo.it

Către bunica Caterina

În memoria mea

Mulţumesc

Aș dori să mulțumesc celor trei profesori ale căror sugestii valoroase au contribuit semnificativ la crearea acestui volum. *În primul rând,* profesorului Armando Rigobello, care m-a onorat cu o prezentare. Am avut norocul să-l întâlnesc pe profesorul Rigobello în octombrie 1998, când urmam cursuri de filosofie la Universitatea Lumsa din Roma. De atunci, am continuat să urmez învățăturile sale, care sunt rodul unei reflecții profunde și bogate în *științe umaniste creștine.* Dialogul meu cu Rigobello m-a atras în special către temele personaliste și hermeneutice care își găsesc un accent deosebit în acest volum, în analiza gândirii lui Luigi Stefanini, unul dintre profesorii săi de la Universitatea din Padova. Mulțumiri sincere se îndreaptă către profesorul Marco Ivaldo, care mi-a supervizat cercetarea asupra gândirii clasice germane în timpul studiilor doctorale la Universitatea din Salento și în Germania la Universitatea Ludwig-Maximilians (München). Rodul acestei cercetări este cartea mea, *Fundamentele libertății la J.G. Fichte* (Editori Riuniti University Press, Roma 2012). Discuțiile mele cu profesorul Ivaldo mi-au sporit în mod special sensibilitatea față de hermeneutica lui Luigi Pareyson și perspectiva lui Alberto Caracciolo, unul dintre profesorii săi de la Universitatea din Genova.

Aș dori, de asemenea, să-mi exprim cea mai profundă recunoștință și stimă față de profesorul Paolo Armellini, care m-a introdus în bogăția gândirii lui Augusto Del Noce, permițându-mi astfel să aprofundez rosminianismul filosofiei italiene a secolului al XX-lea. Profesorul Armellini posedă o vastă bibliotecă personală, care include volume uneori foarte rare și acum practic imposibil de găsit. Îi sunt, de asemenea, profund recunoscător pentru că mi-a pus la dispoziție mai multe lucrări importante ale unor filosofi italieni de la începutul secolului al XX-lea.

«Fides, si non cogitatur, nulla est»[1]

„Creștinismul a fost cea mai mare revoluție pe care a realizat-o vreodată omenirea: atât de măreață, atât de cuprinzătoare și profundă, atât de roditoare în consecințe, atât de neașteptată și irezistibilă în realizarea ei, încât nu este surprinzător că a apărut sau poate încă să apară o minune, o revelație de sus, o intervenție directă a lui Dumnezeu în treburile omenești, care au primit de la El o lege și o direcție complet nouă [2]. ”

«Creștinismul, luat la sursă, este o credință religioasă, nu o filozofie (pentru filosofi era o prostie, o absurditate [...]). Dar este o credință religioasă care angajează pe cineva și la o poziție filosofică, întrucât, cel puțin, nu admite una contrară. Prin aceasta, creștinismul se deosebește de toate celelalte religii: [el] face distincție între credință și rațiune, dar, fiind o credință, necesită și prezența rațiunii, a filosofiei» [3].

Problema experienței religioase nu este problema metafizică a lui Dumnezeu, așa cum presupun, în schimb, cei care încă se întreabă dacă Dumnezeu ar trebui sau nu să fie conceput ca substanță sau cauză sau ca altceva. Acesta este, dacă e să spunem ceva, „Dumnezeul filozofilor”, de care filosofia poate fi – sau mai degrabă a fost – interesată, dar care cu siguranță nu privește religia. Dumnezeul religiei este altceva: el este Dumnezeul lui Avraam, Isaac și Iacov, Dumnezeul viu și dătător de viață, un Dumnezeu căruia ne adresăm informal și căruia ne rugăm, un Dumnezeu căruia îi spunem cu trepidație „ *miserere mei”* și cu disperare *„ne sileas”,* către care ne îndreptăm, întrebând cu angoasă *„quare me repulisti?”* și implorând cu frică și tremur *„ne averte facies tuam a me”,* căruia în ceasul suprem ne încredințăm, exclamând *in manus tuas commendo spiritum meum* și implorând *in te: Domine, speravi: non confundar in aeternum* [4].

---

[1] A GOSTINO D' IPPONA , DE *Praedestinatione Sanctorum,* I, 2, 5.

[2] B. CROCE , *De ce nu ne putem numi „creștini”,* „La Critica”, 1942; articol republicat în I DEM , DISCORSI *di varia filosofia,* Laterza, Bari 1945, iar ulterior de Editrice La Locusta, Vicenza 1966, 1994 [3] , pp. 5-27.

[3] A. CARLINI , *Pentru fundamentarea unei metafizici critice,* «Giornale di Metafisica», 4-5, 1947; text republicat în I DEM , CE ESTE *metafizica? Polemici și reconstrucție,* Sansoni, Florența 1962, pp. 7-17, p. 10.

[4] L. PAREYSON , *Experiență religioasă și filosofie,* în IDEM , ONTOLOGIA LIBERTĂȚII *: răul și suferința,* Einaudi, Torino 1995, pp. 85-149, p. 85 .

Index

Mulțumiri 7
Indexul 11
Prezentare de Armando Rigobello 17
Introducere 21
Prolog teoretic: metodologia cercetării istorice și exemple speculativ 25

Caracteristici generale
***Pístis* și *lògos:* Rațiunea pusă sub semnul întrebării de credință. Filosofia și *concepția lumii iudeo-creștină* în Italia secolului al XX-lea. Capitolul I.**
Modelul unui *„ratio fide ilustrat": Aeterni Patris,* neotomismul și neo-scolasticismul 43

1. Pietrele de temelie speculative ale poziției aristotelico-tomiste
2. Vincenzo Buzzetti și renașterea tomismului în cultura italiană a secolului al XIX-lea
3. *«Vetera novis augere et perficere»: Aeterni Patris* și răspândirea tomismului
4. Agostino Gemelli și neoscolasticii Universității Catolice din Milano: o *gigantomachie reînnoită perì tês ousías*

Capitolul II
Interpretări ale creștinismului în idealismul italian 73

1. Curente filozofice din a doua jumătate a secolului al XIX-lea și dezvoltarea idealismului
2. Benedetto Croce: interpretarea istoricistă a creștinismului

3. *„Catolicismul meu”:* problema teologică în actualismul lui Giovanni Gentile
4. Dizolvarea actualismului: de la „spiritualismul creștin” la „stânga gentiliană” (Ugo Spirito și Guido Calogero)
5. Varisco și Carabellese: soluții idealiste la relația dintre imanență și transcendență
6. Piero Martinetti: De la „idealismul transcendent” la redescoperirea „Isusului istoric”

Capitolul III
Fermentările intelectuale de la începutul secolului al XX-lea .125

1. Forme de vitalism și pesimism (Adriano Tilgher și Giuseppe Rensi)
2. Giovanni Papini: Un intelectual neliniștit în căutarea adevărului
3. Nevoia de reformă a bisericii: Ernesto Buonaiuti și modernismul

Capitolul IV
Filosofii ale politicii și *ale implicării chrétien* 151

1. Marxismul și creștinismul
1.1. Marxism și catolicism: poziția critică a lui Antonio Gramsci
1.2. Felice Balbo și „împlinirea creștină a marxismului”
1.3. Sunt marxismul și creștinismul compatibile? Tezele diferite ale lui Augusto Del Noce și Italo Mancini
2. Democrație și creștinism
2.1. Pietro Pavan: „Democrația și rațiunile sale”
2.2. Liberalism, democrație și creștinism în Luigi Sturzo
2.3. Luigi Stefanini: Democrația ca „personalism social”

Capitolul V
Mișcarea Gallarate și cele două suflete ale metafizicii italiene: paradigma neoclasică și spiritualismul 201

1. Este posibilă o „filosofie creștină”? Impactul dezbaterilor franceze asupra culturii italiene.

2. Bontadini: Renașterea metafizică clasică și problema „de-elenizării creștinismului”
3. Figuri și probleme ale „spiritismului italian”
4. *«Veritas mater temporis»:* idealism și platonism la Augusto Guzzo
5. Armando Carlini: „Viața spiritului” și „Existențializarea transcendentalului”
6. Michele Federico Sciacca: „Interioritatea obiectivă”, „Filosofia întregirii” și rosminianismul

Capitolul VI
Hermeneutica condiției umane, secularizarea și nihilismul ... 271

1. Caracteristicile existențialismului italian și ale celor două curente ale sale (secular și creștin)
2. Enrico Castelli: De la „existențialismul teologic” la „critica demitizării”
3. Alberto Caracciolo: De la „nihilismul metodic” la afirmarea transcendenței
4. „Răul în Dumnezeu”: Hermeneutica experienței religioase de Luigi Pareyson
5. „Epoca hermeneutică a rațiunii”: interpretări italiene ale lui H.-G. Gadamer și P. Ricoeur
6. Gianni Vattimo: „Gândirea slabă ca singura filozofie creștină concepibilă.”

Cursuri aprofundate
Studioul I
Filippo Masci și neokantianismul italian 341

1. De la prima recepție a lui Kant în Italia până la neokantism
1.1. Studiile kantiene timpurii în Italia: neînțelegeri și critici
1.2. „Întoarcerea la Kant” în a doua jumătate a secolului al XIX-lea: comparație cu științele experimentale și „dinamizarea a priori”
1.3. Caracteristici specifice ale „neokantianismului italian”
2. Filippo Masci, „casierul italian”
2.1. Note biografice

2.2. „Cu Kant, dincolo de Kant”: Un nou sistem de filosofie
2.3. Critici ale pozitivismului și idealismului: o configurație reînnoită a relației dintre natură și spirit
2.4. Virtuozitatea pragmatismului: un adio absoluturilor și complexității realității
2.5. Un nou tabel de categorii
2.6. Lărgirea orizonturilor rațională: o „filosofie a limitelor” deschisă spre mai departe.

Studiul II
Personalismul lui Luigi Stefanini: o hermeneutică filosofică *ante litteram.* (O posibilă comparație cu Paul Ricoeur) 385

1. Personalismul lui Stefanini ca hermeneutică filosofică *ante litteram*
2. Stefanini și Paul Ricoeur: inspirația lor personală și creștină comună
3. Analiza interiorității și abordări concrete ale misterului ființei
4. Hermeneutica identității personale și valoarea ontologică a atestării în *Soi-même comme un autre*
5. Limbajul: un act al spiritului și un organ al ființei interioare
6. Creativitatea lingvistică și imaginația productivă
7. Metafora vie ca „inovație semantică” și „donare de sens”.
8. Concluzie: două căi de cercetare fructuoase

Studiul III
Modernitate, secularizare și politică în Augusto Del Noce.. ..437

1. Itinerariul intelectual și angajamentul politic
2. Problema modernității: Geneza ateismului (de la Descartes la Nietzsche)
3. „Cealaltă față a modernității”: linia ontologismului (de la Descartes la Rosmini)
4. Comparația cu existențialismul religios și filozofiile libertății

5. Originile filosofice ale totalitarismului secolului al XX-lea și fenomenul secularizării
6. Risorgimento, antiperfecționismul politic și democrația. Evaluări critice

Anexa I
Existență și libertate: maeștri și tovarăși ai lui Augusto Del Nuc 491

1. Maeștrii lui Del Noce: O privire asupra filosofiei din Torino de la începutul secolului al XX-lea
2. Comparația cu Jules Lequier și existențialismul francez
3. *Concupiscentia irresistibilis:* Del Noce cititor și interpret al lui Lev Sestov

Anexa II
Augusto Del Noce: Risorgimento-ul ca „revoluție liberală" și „restaurație creativă" 517

1. Risorgimento, o categorie filosofico-politică de redescoperit și valorizat

2. Critici la adresa concepțiilor lui Croce și Gentile despre Risorgimento
3. Risorgimento-ul ca „restaurare a valorilor": o posibilă reapropriere a gândirii lui Rosmini

Studiul IV
De la „tomismul esențial" la o critică a modernității. Perspectiva filosofică a lui Cornelio Fabro 537

1. Un itinerar de studii *ad mentem Sancti Thomae*
2. Note biografice
3. Noutatea metafizicii tomiste: *Vactus essendi* și ideea participării ontologice

4. Imanentismul filosofiei moderne
5. „Pornind de la Kierkegaard”: Fundamentele ontologice ale libertății
6. Concluzii și observații critice

Studioul V
Pentru un „raționalism al contingenței”. Epistemologie și credință religioasă în Dario Antiseri 571

1. Anti-fundaționismul și recuperarea contingenței
2. O călătorie filosofică „împotriva abuzului de rațiune”
3. O *întrebare controversată:* teoria unificată a metodei
4. „Delimitarea rostibilului pentru a proteja inefabilul”: o posibilă deschidere către spațiul credinței.
5. Opțiunea fundamentală între absurd și speranță
6. Fideism și iraționalism? O posibilă comparație cu teologia dialectică a lui Karl Barth.
7. În apărarea „gândirii slabe”
8. Concluzii și observații critice

Referințe bibliografice 613

Avertisment 625

Index de nume 627

Prezentare

Studiile despre filosofia religioasă în Italia secolului al XX-lea sunt rare și nu se termină în polemici sau judecăți prea strâns legate de moment. Prin urmare, cartea lui Tommaso Valentini este oportună,

plasând discuția într-un context istoric și evidențiind aspecte semnificative ale acesteia în opera anumitor gânditori.

Am dori să introducem aceasta cu câteva considerații istoriografice. Cele mai timpurii premise pot fi găsite probabil într-o observație a lui Gioberti, care, la sfârșitul carierei sale politice, observa că, odată cu eșecul „neo-guelfismului", o „reînnoire" se profila la orizont. Acesta a fost momentul în care filosofia creștină s-a confruntat cu chestiunea identității sale. Gioberti a ales exilul; Rosmini a căutat să creeze un nou ontologism în care gândirea Sfântului Toma să poată subsuma anumite exigențe kantiene; Manzoni, într-un dialog fratern și riguros cu Rosmini, a conturat o nouă formă de prezență creștină. Nu intenționăm să depășim aceste premise îndepărtate, ci mai degrabă să arătăm unde se maturiza o nouă formă de reflecție filosofică creștină.

Cercetările lui Valentini ating inima filosofiei creștine, abordând fervoarea speculativă multifațetată care a apărut după sfârșitul Primului Război Mondial și mai ales în perioada de după cel de-al Doilea Război Mondial. În urma celui de-al Doilea Război Mondial, merită să ne amintim înființarea Centrului de Studii Filosofice Creștine din Gallarate, unde „filosofii tomiști" și „filosofii spiritualisti" se întâlneau pentru a discuta diverse subiecte. În mod semnificativ, după câteva decenii, termenul „creștini" a fost abandonat, iar Centrul a fost pur și simplu redenumit: Centrul de Studii Filosofice Gallarate. Schimbarea numelui a servit două scopuri. După primii ani, gânditori italieni care, nefiind catolici, au putut să se angajeze într-un dialog mai nuanțat au fost invitați la conferințe. Cel mai notabil caz a fost asocierea constantă a lui Ugo Spirito. Ulterior, Centrul s-a deschis și străinilor: printre alții,

Romano Guardini, Hans-Georg Gadamer și Karl Lowith. Aș dori, de asemenea, să subliniez că diversele origini speculative ale spiritualiștilor creștini - o definiție pe care o notează și Valentini - sunt generice și inadecvate. O prezență foarte activă încă de la început a fost, de exemplu, Luigi Stefanini, care provenea din studiile platonice și patristice și ajungea la personalism prin „imaginism" lingvistico-speculativ, în timp ce în tradiția filosofică italiană și-a găsit rădăcinile în Gioberti.

Am dori să încheiem această scurtă prezentare rezumând contribuția acestei cărți la relația dintre gândirea creștină și filosofia italiană a secolului al XX-lea, cu două considerații, una istoriografică și una speculativă. În a doua parte a eseului, identificând gânditorii creștini ai secolului al XX-lea, Valentini subliniază semnificația semnificativă a expresiei „lărgirea rațiunii". Lărgirea rațiunii este deja o deschidere către o pluralitate de orizonturi; este o căutare concentrată care împinge termenul „rațiune" către termenul „raționalitate", iar acest lucru pare să facă rațiunea mai flexibilă, mai deschisă discuțiilor. Reflectând asupra considerației lui Gioberti, varietatea abordărilor rațiunii lărgite prinde contur în perspective adesea foarte diferite una de cealaltă. Ni se pare că diferitele contexte în care aceste perspective sunt articulate îmbogățesc cercetarea fără a întrerupe, însă, potențialele convergențe: aceste perspective mărturisesc în cele din urmă un angajament speculativ care necesită un răspuns care depășește constant întrebarea. Cele mai diverse teorii pe care fiecare gânditor le elaborează par să se miște într-o sferă finală deschisă: un *deja, un încă nu,* o apropiere care necesită constant ceva mai departe.

În secolul al XIX-lea, o ruptură s-a deschis în gândirea creștină, și în special în gândirea catolică, odată cu sfârșitul „Risorgimento-ului” și apariția „reînnoirii”, pentru a folosi termenul lui Gioberti. În secolul următor, la un nivel cu totul diferit, asistăm la o ruptură care afectează însăși natura rațională. Reducerea menționată anterior a numelui Centrului de Studii Gallarate este un simptom al apariției unei sensibilități diferite. Volumul lui Valentini analizează aceste schimbări de sensibilitate dintr-o perspectivă istoriografică și, în același timp, propune, pe baza autorilor examinați, posibile căi pentru un dialog reînnoit între filosofie și *Weltanschauung -ul iudeo-creștin* .

Armando Rigobello

Introducere

Volumul este împărțit în două părți distincte, dar strâns legate între ele. Prima parte *(Schițe generale)* analizează dintr-o perspectivă istorico-critică interpretarea creștinismului dată de cele mai semnificative curente filosofice ale Italiei secolului al XX-lea: de la neo-tomism la idealism, de la existențialism la cele mai recente mișcări speculative, precum hermeneutica și „gândirea slabă". Pagini aprofundate sunt dedicate și relației dintre creștinism și politică, așa cum este examinată atât de autori marxiști, cât și de cei liberali. Acest *excurs* evidențiază contribuțiile originale ale mai multor poziții filosofice tipic italiene și, în același timp, evidențiază bogatele întrebări pe care mesajul iudeo-creștin le pune pentru *logosul uman* . A doua parte a cărții *(Drumuri aprofundate)* constă în cinci eseuri despre relația dintre *fides et ratio* , așa cum a fost abordată de autori și contexte bogate în perspective originale, dar care au fost uneori trecute cu vederea în reconstituirile istoriografice. În special, ne-am concentrat asupra kantismului lui Filippo Masci, personalismului lui Luigi Stefanini, interpretat ca *„hermeneutică filozofică" ante litteram,* „tomismului esențial" al lui Cornelio Fabro, ontologismului lui Augusto Del Noce și epistemologiei lui Dario Antiseri.

Aceste investigații istoriografice se bazează pe ideea lui Gioberti despre *poligonul* creștinismului, caracterizat printr-o pluralitate de confesiuni, liturgii și spiritualități. În special, Vincenzo Gioberti a vorbit despre o „poligonie a catolicismului" conform căreia „există tot atâtea catolicisme câte spirite umane formează o singură Biserică [5]". Creștinismul și, am putea spune, însăși confesiunea catolică, care este predominantă în Italia, nu constituie o *religie* „unidimensională" , ci este un complex de spiritualități capabile să dea naștere la multiple

[5] V. G. IOBERTI , *Despre reforma catolică a Bisericii: Fragmente,* editată de G. Massari, Tipografia dei classici italiani, Napoli 1861, § 101; lucrarea a fost retipărită de Nabu Press 2012.

hermeneutici ale condiției umane, la multiple metodologii care, deși cu accente diferite, tind să lărgească orizonturile rațiunii umane. *Concepția lumii iudeo-creștină* permite rațiunii să-și întrezărească limitele constitutive, dar, în același timp, deschide dimensiuni de sens și dezvoltare care altfel ar fi de neatins [6].

---

[6] În text, folosim frecvent expresia „revelație iudeo-creștină", cu viziunea sa asupra lumii asociată, pentru a sublinia rădăcinile iudaice fundamentale ale creștinismului. În prezent, printre teologi și cercetătorii biblici se crede pe scară largă că, pentru a înțelege pe deplin spiritualitatea creștină, formulările sale conceptuale și chiar discursurile „Isus istoric" (lógoi *toû Christoû),* este întotdeauna necesar să ne referim la iudaismul Vechiului Testament, centrat pe Lege și Profeți (*Tora* și *Nevim),* precum și la apocalipticismul evreiesc din epoca elenistică. Creștinismul se bazează pe conceptualizarea evreiască - gândiți-vă doar la tema epocii mesianice - și, într-un anumit sens, universalizează iudaismul însuși, făcându-l accesibil oamenilor din „orice seminție, tribu, popor și neam" *(Apocalipsa* 5:9). În acest sens, ni s-a părut extrem de semnificativ faptul că Papa Pius al XI-lea, în septembrie 1938, în apogeul regimului nazist, a spus unui grup de pelerini din Belgia: «Prin Hristos și în Hristos suntem descendenții spirituali ai lui Avraam». [...] Noi, creștinii, suntem cu toții semiți din punct de vedere spiritual»: acest fapt emblematic este amintit de Raissa Maritain în volumul său *Les grandes amitiés* (Brouwer, Paris 1955). Vezi R. MARITAN , *I grandi amici,* traducere italiană de I. Spanu De Zolt, Postfață de P. Viotto, Vita e Pensiero, Milano 1991 2, p. 107. Despre rădăcinile semitice ale creștinismului și despre iudeo-creștinismul primelor secole, bibliografia este acum conspicuă, prin urmare ne limităm la a semnala câteva lucrări de referință: A. L OISY, La naissance du christianisme, Nourry, Paris 1933; traducere italiană de P. Viotto, Vita e Pensiero, Milano 1991 [2], p. 107. Despre rădăcinile semitice ale creștinismului și despre iudeo-creștinismul primelor secole, bibliografia este acum remarcabilă, de aceea ne mărginim să punctăm câteva lucrări de referință: A. L OISY , *La naissance du christianisme,* Nourry, Paris 1933; Traducere în italiană de P. Viotto, Vita e Pensiero, Milano 1991 2 , p. 107. de P. Serini, *Originile creștinismului,* Il Saggiatore, Milano 1964; C. T HOMA , *Die theologischen Beziehungen zwischen Christentum und Judentum,* Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1982; R. CALIMANI , *Iisus evreu,* RUSCONI , Milano 1995; G. T HEIBEN , *Der historische Jesus,* Ruprecht, Gottingen 2011 [4].
Mai mult, în ceea ce privește viziunea creștinismului ca „iudaism universalizat" nu trebuie să uităm reflecțiile fundamentale ale rabinului din Livorno, Elia Benamozegh (1823-1900): vezi în special E. B ENAMOZEGH , *Morale ebraica e morale cristiana,* [ediție originală în franceză 1867],

Ne place să ne amintim că ideea poligoniei *creştinismului* a fost bine exprimată şi de Giuseppe Lazzati. În opinia sa, „pluralismul în unitate este semnul distinctiv al adevăratei culturi creştine [7]". El pune întrebarea serioasă: „Este cultura catolică, aşadar, o cultură monolitică? Una care, pentru a fi unitară, nu permite diferenţierea?" Lazzati răspunde pe bună dreptate în felul următor: „Dacă observăm, de-a lungul secolelor, faptele care modelează istoria culturii creştine, nu putem să nu observăm, dincolo de diferenţele etnologice care ies în evidenţă în cadrul acesteia, varietatea tipurilor care există în cadrul ei. Primele nume care ne vin în minte sunt binecunoscute: Iustin, Augustin, Toma de Aquino, Ignaţiu de Loyola, Rosmini, Newman, sunt, fără îndoială, toţi catolici; dar la fel de, fără îndoială, diferiţi în abordarea lor concretă asupra lumii. [...] Ar fi o mare deserviciu adusă acestor personalităţi şi operei lor să le reducem pe toate la o singură poziţie: nu numai că acest lucru ar fi nerealist, dar ar distruge şi un bun de neînlocuit şi ar sărăci lumea catolică, atât de bogată în varietatea sa. În realitate, cultura [şi, prin urmare, filosofia însăşi] este elaborată de fiecare persoană în efortul de a vedea imaginea totală a lumii prin propriii ochi, prin propriul său mod *tipic* [absolut unic şi irepetabil] de a vedea [8]." Prin urmare, este de înţeles cum inspiraţia creştină comună a putut produce o pluralitate de direcţii filosofice şi culturale: acest lucru reiese clar dacă se iau în considerare diferitele orientări ale filosofiei italiene a secolului al XX-lea, în special dezbaterile dintre susţinătorii metafizicii clasice şi autorii cei mai atenţi la dimensiunea interiorităţii umane. În acest sens, este suficient să reamintim disputa dintre Francesco Olgiati şi Armando Carlini între 1931 şi 1933.

La o conferinţă ţinută la Saint-Vincent în 1986 pe tema „Încotro se îndreaptă filosofia italiană?", Lucio Colletti a subliniat că „de peste un secol, filosofia italiană a fost o provincie a *Reich- ului* filosofic german [9]". Judecata lui Colletti este cu siguranţă justificată: filosofii italieni, începând cu neoidealismul de la sfârşitul secolului al XIX-lea, s-au

---

Introducere de A. Guetta, Marietti, Genova [19972].

[7] G. L AZZATI , *Gândirea de a acţiona,* în A A .V V ., *Creştinism şi cultură,* Vita e Pensiero, Milano 1976, p. 5-15, p. 14

[8] *Ibidem* , pp. 14-15.

[9] L. COLLETTI , *Reichul* filosofic , în J. JACOBELLI (ed.), Încotro SE *îndreaptă filosofia italiană?,* Laterza, Roma-Bari 1986, p. 39.

inspirat pe larg din expresiile filosofice de dincolo de Alpi. Cu toate acestea, ni se pare că și în Italia, mai ales în secolul al XX-lea, au existat figuri notabile care nu s-au limitat la o receptare pasivă a filosofiilor europene sau americane, ci au dezvoltat perspective de o originalitate considerabilă. Ni se pare că această originalitate a filosofilor italieni reiese în special atunci când luăm în considerare diferitele lor interpretări ale creștinismului și ale însăși relației dintre *fides et ratio.*

În acest volum ne propunem, așadar, să evidențiem ceea ce Pantaleo Carabellese afirma deja în 1938 drept „originalitatea speculativă" a filosofiei italiene [10].

Prolog teoretic: Metodologia cercetării istoriografice și instanțe speculative

Acest volum își propune să fie atât o contribuție istoriografică, cât și una teoretică. Investigațiile istorico-filologice ale filosofiei italiene a secolului al XX-lea nu pot fi cu siguranță exhaustive: astfel de analize merită mult mai mult spațiu decât cel oferit de aceste pagini. Cu toate acestea, am încercat să conturăm posibile căi istoriografice care pot fi explorate în continuare. Prin urmare, volumul apare și din nevoia de a propune o cercetare teoretică bazată pe istoriografia filosofică, o nevoie care, la urma urmei, este tipică contextului speculativ italian.

Ne vom opri acum pe scurt asupra relației, esențiale pentru noi, dintre filosofie și istoria sa. Într-adevăr, credem că a contura „istoria filosofiei" înseamnă deja a filosofa și a lua poziție, fie că ne place, fie că nu, asupra unor linii de gândire și perspective etico-politice.

Împărtășim în mare măsură opinia exprimată de Eugenio Garin, conform căreia speculația filosofică apare și se dezvoltă întotdeauna într-un context istorico-politic specific, care urmează să fie analizată științific prin documente și mărturii: din această perspectivă, filosofia este concepută în primul rând ca „cunoaștere istorică", ca clarificarea ideilor care au apărut în strânsă legătură cu anumite circumstanțe

[10] P. CARABELLESE , *Idealismul italian. A Historical-Critical Essay,* EDIZIONI Italiane, Roma 1938; a doua ediție 1946.

cronologice și de actualitate [11]. Garin, cu studiile sale despre umanism și filosofia italiană, ne-a oferit modele exemplare ale unor astfel de investigații [12]. Ni se pare că până și poziția istoricistă a lui Hegel, deposedată de cochilia sa metafizico-dialectică, păstrează încă unele elemente valide care merită să fie redescoperite. Potrivit lui Hegel, filosofia este „propriul timp surprins în gânduri *(ihre Zeit in Gedanken erfafit)" [33] :* mai mult, pentru a înțelege mai profund atmosfera speculativă a propriei epoci – subliniază întotdeauna Hegel (dar chiar și înaintea lui Vico al nostru și în secolul al XX-lea Croce al nostru) – este întotdeauna necesar să ne referim la trecut, la autorii și contextele care ne-au precedat și care ne-au modelat spiritul, atât direct, cât și indirect. Prin urmare, poziția istoriciștilor care înțeleg prezentul și *Stimmung -ul filosofic* dominant în el pornind de la trecut, de la diversele etape teoretice pe care spiritul uman le-a parcurs în istorie, păstrează unele elemente de validitate. Această poziție este exprimată de Hegel astfel: „Istoria filosofiei arată că filosofiile, care par diferite, sunt aceeași filosofie în diferite etape de dezvoltare [...]. Filosofia actuală, care este ultima în timp, este rezultatul tuturor celor anterioare [...]; este prin urmare cea mai dezvoltată, bogată și concretă"[13] [14]După cum se știe, poziția hegeliană se dezvoltă în jurul noțiunii de *Aufhebung,* care înseamnă literal „a depăși-a păstra": istoria umanității coincide cu înțelegerea treptată de sine pe care Spiritul o realizează de-a lungul timpului. În istoria Spiritului, nimic nu se pierde: ci fiecare moment istorico-teoretic este reînțeles-păstrat și, prin urmare, confirmat-depășit în următorul.

Poziția noastră este cu siguranță îndepărtată de cea a lui Hegel, mai

---

[11] Vezi E. GARIN , *Philosophy as Historical Knowledge, Laterza, Roma-* BARI 1990.

[12] Vezi, de exemplu, E. GARIN , *Istoria filosofiei italiene,* 3 volume, Einaudi, Torino 1966; I DEM , Intelectualii italieni *ai secolului XX,* Editori Riuniti, Roma 1974, [19872].

[13] G. W. F. HEGEL , *Principiile generale ale filosofiei dreptului,* Nicolaischen Buchandlung, Berlin 1821, p. XXI; tr. ea. V. Cicero, *Contururi ale filosofiei dreptului,* Rusconi, Milano 1996, p. 61

[14] I DEM , *Enzyklopadie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse,* Oswald Verlag, Heidelberg 1830, § 13; tr. ea. de V. Cicero, *Enciclopedia științelor filozofice în compendiu,* Rusconi, Milano 1996, p. 119.

ales în măsura în care acesta din urmă duce la o formă de imanentism și istoricism absolut [15]. Cu toate acestea, ni se pare că filosofia, atunci când caută să fie o înțelegere autentică a realității, nu poate evita investigarea istoriei sale: aceasta din urmă este întotdeauna esențială pentru înțelegerea climatului filosofic care generează lumea noastră. În acest sens, perspectiva dezvoltată de Augusto Del Noce pare foarte echilibrată și rodnică. În opinia sa, *„istoria filosofiei ca problemă* pare a fi reformularea actuală a îndoielii metodice [16]". Aceasta înseamnă nu numai că studiul istoriei filosofiei este necesar pentru a înțelege mai profund prezentul în toate dimensiunile sale (sociale, politice și artistice), ci mai presus de toate că cerințele sale prezente și chiar viitoare depind și de modul în care interpretăm trecutul filosofiei. Del Noce recitește apoi modernitatea filosofică, discernând în ea virtuți subiacente, râuri carstice pe care cercetarea istorică le-a investigat puțin și care pot, în schimb, dezvălui o bogată profunzime speculativă chiar și pentru timpul prezent. După cum se știe, aceasta este linia de gândire franco-italiană (pe care el o numește ontologism), care își are originea în Descartes, se dezvoltă în Malebranche și Vico și apoi își găsește expresia deplină în *Teosofia* lui Rosmini, Giovanni Maria Bertini și în secolul al XX-lea în Carlo Mazzantini. Această linie de gândire modernă, care trebuie redescoperită și valorizată, este capabilă să se opună imanentismului (care își are originea în Descartes și își găsește împlinirea în Hegel și adversarul său Nietzsche) și apără exigențele metafizice ale filosofiei însăși. În special, în linia franco-italiană, cuceririle teoretice ale metafizicii clasice sunt preluate și dezvoltate în cadrul schimbării antropologice fundamentale care a caracterizat modernitatea [17].

---

[15] Împărtășim opinia lui Luigi Pareyson conform căreia filosofia contemporană este caracterizată în mare măsură de dizolvarea și transcendența hegelianismului. Pe această temă, vezi L. PAREYSON , ONTOLOGIA *libertății: Răul și suferința,* Prefață de G. Vattimo, Postfață de G. Riconda, Einaudi, Torino 2000.

[16] A. DEL NOCE , *Problema ateismului,* Il Mulino, Bologna 1964, 2010, ediția a II-a, cu o *postfață* de M. Cacciari, p. 14.

[17] În acest sens, vezi M. BORGHESI , *Reflections on ontologism in Augusto Del Noce,* în U. MURATORE (ed.), *De la Descartes la Hegel sau de la Descartes la Rosmini?,* Sodalitas, Stresa 1997, p. 67-84; P. ARMELLINI , RAȚIONALITATE ȘI

Modelul de istoriografie filosofică al lui Del Noce este, așadar, unul pe care ar trebui să-l urmăm și să-l promovăm: este bogat în angajament teoretic și recunoaște că nu trebuie niciodată să se limiteze la o simplă reconstrucție, oricât de riguroasă și detaliată, a mediilor, figurilor și contextelor. Este o paradigmă care nu încearcă să coboare în erudiția arcadiană sau în prețiozitatea aristocratică: mai degrabă, încearcă să analizeze și să interpreteze trecutul, căutând în același timp răspunsuri la problemele speculative, politice și morale ale prezentului. Ceea ce încercăm să propunem în paginile următoare este, așadar, o istoriografie filosofică ce nu se ferește de provocările teoriei: știm foarte bine că „nu există așa ceva ca o perspectivă de nicăieri" și chiar alegerea în investigarea anumitor figuri și momente istorice presupune întotdeauna o alegere subiacentă, o preconcepție ideologică, fie ea explicită sau nu. Suntem, așadar, departe de mitul weberian al unei „naturi absolute fără evaluare a științelor" *(Wertfreiheit der Wissenschaften):* mai ales când vine vorba de cercetarea istorică, suntem convinși că este dificil să ignorăm o părtinire ideologică, chiar dacă este vorba de urmărirea neutralității și obiectivității totale în cercetarea însăși. Într-adevăr, nu există o cercetare istorică care să fie „acheterotipică" (să nu fie realizată de mâini omenești) și care să ne ofere o viziune absolut obiectivă asupra faptelor, ideilor și circumstanțelor. Totuși, conștientizarea unei „părtiniri ideologice" inevitabile nu trebuie să scutească niciodată cercetarea istoriografică serioasă de o examinare critică a surselor care să ia în considerare multiplicitatea potențială a interpretărilor și, adesea, „însuși conflictul interpretărilor posibile".

Aceste considerații finale ne îndeamnă să conturăm câteva idei cheie care au inspirat scrierea acestei cărți. În primul rând, problema relației dintre rațiune și credință: este prezentă încă din titlu și constituie firul comun care trece prin investigațiile noastre asupra autorilor și contextelor examinate. Ni se pare că pentru filosof, chiar și dintr-o perspectivă biografică și existențială, momentul întâlnirii și al angajamentului critic cu credința religioasă tradițională este ceva inevitabil, ceva de care nu se poate scăpa. Un exemplu paradigmatic al acestei întâlniri cu credința este oferit de Augustin de Hipona în Cartea a IV-a a *Confesiunilor;* moartea prematură a prietenului său a fost

ISTORIE ÎN AUGUSTO DEL *Noce* , Aracne, Roma 1999; M. BORGHESI , *Augusto Del Noce. Legitimarea critică a modernului,* Marietti, Genova 2011.

pentru el un „șoc maieutic” capabil să genereze noi întrebări despre sensul vieții: *„factus eram ipse mihi magna quaestio”* — afirmă el — „Am devenit o mare enigmă pentru mine însumi”. Din punerea radicală sub semnul întrebării a certitudinilor sale, Augustin a ajuns la creștinism ca cheie hermeneutică a condiției umane. Memorabile în acest sens sunt paginile în care compară viața creștină cu traversarea unei mări furtunoase cu lemnul mântuitor al Crucii strâns în brațe: „Ce a făcut Hristos? El a pregătit lemnul cu care putem traversa marea. De fapt, nimeni nu poate traversa marea acestui secol dacă nu este purtat de crucea lui Hristos. Va putea să se agațe de această cruce, uneori, chiar și cu ochii bolnavi. Și cine nu poate vedea unde trebuie să meargă, să nu se desprindă de cruce, și crucea îl va purta [18].” În contextul filosofic italian, călătoria existențială a lui Augustin a exercitat adesea o mare fascinație și a făcut obiectul unor studii aprofundate ale unor autori de diferite orientări ideologice: este suficient să ne gândim la operele lui Giovanni Papini, Amato Masnovo, Augusto Guzzo, Michele Federico Sciacca, Alberto Pincherle sau la lucrările mai recente ale lui Luigi Alici [19]. Călătoria existențială a lui Papini amintește în mod direct de cea a Sfântului Augustin, centrată pe evenimentul decisiv al convertirii sale: în 1921, după ani de reflecție profundă, intelectualul florentin și-a anunțat convertirea religioasă publicând Povestea *lui Hristos* și ulterior interacționând direct cu viața lui Augustin. Fie că o acceptăm, fie că o negăm radical, așa cum este legitim, credința religioasă rareori ne lasă indiferenti. În acest sens, ne place să reamintim că mulți exponenți ai marxismului italian au demonstrat, de asemenea, o sensibilitate marcată

---

[18] A GOSTINO D' IPPONA , Comentariu *la Evanghelia după Ioan,* II, 2; Traducere italiană de G. Reale în I DEM , *Dragostea absolută și „a treia navigație”. Comentariu la Prima Scrisoare a lui Ioan. Comentariu la Evanghelia după Ioan,* Rusconi, Milano 1994, p. 54.

[19] Vezi G. PAPINI , *Sf. Augustin,* Vallecchi, Florența 1929; A. M. ASNOVO , *Sf. Augustin,* La Scuola, Brescia 1946; A. GUZZO , *Augustin de la «Contra Academicos» la «De vera religione», Vallecchi* , Florența 1925; retipărit în IDEM , *Augustin and Thomas,* PHILOSOPHY Editions, Torino 1958; M. F. SCIACCA , *Sf. Augustin, Morcelliana* , Brescia 1949; A. PINCHERLE , SFÂNTUL AUGUSTIN DIN *Hipona. Episcop și teolog,* Laterza, Bari 1930 (opera a fost retipărită și în 2000 de Laterza); L. ALICI , *Celălalt în Sine . În dialog cu Sfântul Augustin,* Città Nuova, Roma 1999.

față de temele religioase. Să luăm în considerare nu doar experiența unor catolici-comuniști precum Franco Rodano și Felice Balbo, ci și a unui distins exponent al culturii seculare și marxiste precum Antonio Banfi: paginile sale despre figura lui Hristos par bogate în *patos,* profunde și echilibrate.[20] [21].

După cum a remarcat și Kant, doar cei cărora le lipsește simțul moral pot rămâne complet indiferenți față de sensul oferit de o „revelație divină" *(revelație evreiască).* Cu toate acestea, în ciuda renașterii pe scară largă a interesului pentru religie astăzi, în special datorită îngrijorării stârnite în Occident de un islam mai fundamentalist, se pare că trăim într-un climat de indiferență substanțială. Această indiferență față de sacru este definită și de Augusto Del Noce drept „ireligiune naturală": este o atitudine tipică epocii secularizate, unde aproape totul se învârte în jurul eficienței tehnice, iar problemele existenței, cu marile întrebări etice și escatologice legate de acestea, sunt aproape în întregime ascunse, reprimate și nu sunt luate în considerare pe scară largă. Să luăm în considerare suprimarea suferinței, a bătrâneții și, mai presus de toate, a ideii de moarte care caracterizează o mare parte din lumea capitalistă occidentală. Philippe Ariès a făcut și el câteva observații pertinente pe această temă: „În secolul al XIX-lea, moartea era peste tot: procesiuni funerare, haine de doliu, extinderea cimitirelor și a suprafețelor lor, vizite și pelerinaje la

---

[20] Vezi A. R iGOBELLO , *Persoana lui Hristos într-o scriere de Antonio Banfi din 1928,* în «Istituto Antonio Banfi - Annali», 2, 1988, pp. 45-64.

[21] Iată celebrele cuvinte cu care Kant ne vorbește despre credința religioasă bazată pe exigențele moralei: „Întrucât prescripția morală este maxima mea (căci rațiunea poruncește să fie așa), voi crede neapărat în existența lui Dumnezeu și într-o viață viitoare și sunt sigur că nimic nu poate zdruncina această credință, întrucât acest lucru mi-ar răsturna propriile principii morale, la care nu pot renunța fără a fi vrednic de dispreț în propriii mei ochi. [...] Singura dificultate pe care o întâlnim aici, pe care o întâlnim aici, este că această credință rațională se bazează pe presupoziția sentimentelor morale. Dacă ne îndepărtăm de ea și întâlnim un om complet indiferent față de legile morale, întrebarea ridicată de rațiune devine pur și simplu o problemă de speculație și [...] nu mai avem argumente împotriva celui mai încăpățânat scepticism» (I. KANT , KRITIK *der reiner Vernunft,* JF Hartknoch, Riga 1781, 1787 [2], B WWWW; traducere italiană de G. Gentile și G. Lombardo-Radice, revizuită de V. Mathieu, Laterza, Bari 1971, p. 627-628)

morminte, cultul memoriei. [...] Acest scenariu elocvent al morții s-a dizolvat în epoca noastră, iar moartea a devenit *ceea ce nu se poate numi.* Acum totul se întâmplă ca și cum nici eu, nici tu, nici cei dragi mie nu am mai fi muritori [22].” Paginile acestui volum își propun să evidențieze bogăția de sens pe care spiritualitatea iudeo-creștină a oferit-o și o poate oferi omului contemporan prin numeroasele teme care îl implică. Ni se pare că viziunea iudeo-creștină conține o comoară de valori capabile să dea sens existenței chiar și în ceasul „cel mai trist și mai singuratic”: amintiți-vă de paginile lui Isaia despre slujitorul suferind și, mai presus de toate, de narațiunea *evanghelică* a lui Isus în Ghetsimani. Este așadar clar cum *Weltanschauung -ul iudeo-creștin* este și poate deveni o „rezervă de speranță” mai ales pentru homo *patiens,* pentru omul care se află în mijlocul suferințelor sufletului și trupului, care altfel ar rămâne „inutile” și „fără sens”: cine nu-și amintește de romanul *Ciuma* de Albert Camus și mai ales de întrebările pe care și le pune doctorul Bernard Rieux despre drama morții inocenților loviți de boală? Ni se pare că o viziune exclusiv materialistă și hedonistă asupra vieții se retrage în fața „întrebării sensului”, prefăcându-se aproape că această întrebare nu există sau că este deplasat să o abordăm: împărtășim multe aspecte ale „erotismului solar” propus de francezul Michel Onfray, dar sincer ne întrebăm:
dacă această perspectivă ia în considerare omul în complexitatea dimensiunilor și nevoilor sale[23] [24].

Cred că această concepție iudeo-creștină despre viață îi conferă

---

[22] P. A RIÈS , *Essais sur l'histoire de la mort en occident du moyen âge à nos jours,* Seuil, Paris 1975; ea. tr. de S. Vigezzi, *Storia della morte in Occidente dal Medioevo ai giorni nostri,* Rizzoli, Milano 1978, p. 84). Philippe Ariès îi face ecou Jean Baudrillard, care afirmă: „În ziua de azi *nu este normal să fii mort.* A fi mort este o anomalie de neconceput, în comparație cu care toate celelalte sunt inofensive. Moartea este o delincvență, o deviantă incurabilă» (J. BAUDRILLARD , *L'Échange symbolique et la mort,* Gallimard, Paris, 1976; it. tr. de G. Mancuso, *Lo scambio simbolico e la morte, Feltrinelli,* MILANO 2007 [4] , p. 139).

[23] Vezi M. O NFRAY , *Théorie du corps amoreux. Pour une érotique solaire,* Editions Grasset & Fasquelle, Paris 2000; tr. ea. de G. De Paola, *Teoria corpului iubitor. Pentru erotica însorită,* Fazi Editore, Roma 2006.

[24] Vezi D. B UZZATI , *Stepa tătară,* Rizzoli, Milano 1940; romanul a avut numeroase retipăriri la Mondadori.

omului o dimensiune teleologică și escatologică, care altfel i-ar lipsi, ca în cazul lui Giovanni Drogo, protagonistul romanului „ *Deșertul tătarilor”* ' sau al multor personaje din romanele lui Italo Svevo și Alberto Moravia. Fără o perspectivă a îndepărtării, toate acțiunile noastre ar rămâne ancorate în „mizeria finitudinii”: gândiți-vă doar la paginile dramatice din „ *Gândurile* ” lui Pascal despre condiția foarte tristă și inexorabilă a *omului fără Dumnezeu.* Tot din aceste considerații amare pledează Pascal în favoarea *egalității metafizice* , a pariului pe existența lui Dumnezeu. Asemenea lui Pascal, și noi suntem convinși că numai perspectiva îndepărtării poate duce la o viață în care se experimentează o bucurie adevărată, profundă și durabilă: să ne gândim și la frumoasele pagini în care Manzoni descrie starea de spirit a Celui Fără Nume după convertirea sa.

În opinia mea, unul dintre argumentele pentru o apologetică reînnoită a credinței abrahamice poate fi preluat încă de la Pascal: creștinismul este capabil să explice cu un realism extrem mizeria și măreția omului. Îi permite să fie ridicat la sublimitatea originii sale divine, așa cum se întâmplă cu marii mistici, dar, în același timp, îl poate face profund conștient de înclinația sa naturală spre rău, de faptul că este o creatură finită și fragilă, o consecință a păcatului originar (*decăderea status naturae*).

Examinăm acum pe scurt conceptul relației dintre *fides et ratio* care stă la baza acestui volum și care a inspirat redactarea sa. Suntem convinși că există diferențe radicale de metodă și conținut între domeniile credinței și rațiunii. Cu toate acestea, filosofia, chiar și atunci când este riguros elaborată *conform propriilor principii,* poate trage beneficii semnificative din domeniul credinței. Prin urmare, între rațiunea filosofică și credința religioasă, poate exista o „concordie non-discordantă”, *o concordia non discors,* cum ar spune Toma de Aquino. Și însuși Aquino este cel care subliniază pe bună dreptate că credința în conținutul revelației trebuie înțeleasă ca o perfecțiune a naturii umane, incapabilă în sine să pătrundă *singur* misterele insondabile ale lui Dumnezeu : *„fides non destruit rationem, sed excedit eam et perfic'n”* [15] , credința nu distruge rațiunea în potențialitățile sale, ci o depășește și o perfecționează, permițându-ne să întrezărim sfera inefabilă a realităților metafizice. Totuși, pentru a evita neînțelegerile, să încercăm să clarificăm modelul de rațiune pe care îl propunem, care este capabil

să lărgească orizonturile spre dincolo. Nu este vorba atât de paradigma clasică a raţiunii, cea elaborată în special de Aristotel şi Sfântul Toma: ni se pare că cu greu poate fi apărată după criticile dure ale gândirii moderne (Hume, Kant, Nietzsche). Ne referim mai degrabă la paradigma kantiană a raţiunii: *modului antic* de a demonstra existenţa lui Dumnezeu (o cale *ad mentem sancti Thomae*) îi preferăm *calea modernă,* adică cea propusă de Kant, Jacobi, Kierkegaard şi chiar înainte de aceasta de Pascal, care se bazează pe *spiritul de finețe,* foloseşte raţiuni de natură antropologico-existenţială şi ajunge să propună o „tumblă" în totalul Celălalt.[25] [26]Să încercăm acum să clarificăm acest element important al poziţiei noastre, referindu-ne mai ales la Kant.

După cum se ştie, Kant, urmând empirismul englez şi tendinţele antimetafizice ale Iluminismului, a fost unul dintre cei mai profunzi teoreticieni ai limitelor raţiunii umane: mai mult, şi în Italia, interpretarea lui Kant ca „filosof al limitelor epistemologice ale cunoaşterii" a făcut obiectul unor studii ample şi detaliate [27]. Totuşi, să ne amintim că la Kant, raţiunea teoretică, deşi limitată doar la cunoaşterea ştiinţifică a domeniului fenomenal, nu abdică de nevoia de

---

[25] TOMA D'AQUINO , DE *Veritate,* q . 14, a. 10, ad. 9.

[26] Chiar înainte de Kierkegaard, Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819) a folosit expresia „saltul moral" pentru a desemna actul de credinţă. Marco Ivaldo a subliniat pe bună dreptate că nici măcar „tumba" despre care vorbeşte Jacobi nu ar trebui interpretată ca ceva total iraţional: „«tumba» este o acţiune care pare «sensibilă» – deşi asta nu înseamnă că nu constituie o alegere riscantă – atunci când se urmăreşte principiul spinozismului (adică al determinismului naturalist) până la consecinţele sale extreme şi se măsoară nesustenabilitatea acestuia în raport cu nevoia umană indelebilă de a admite liberul arbitru. [...] «Tumba» este un act de libertate, care se realizează pe baza unei conştientizări critice a cărei maturizare a fost realizată de voinţă şi intelect împreună şi care deschide către o percepţie efectivă a profunzimii realităţii, acea profunzime pe care sistemele «raţionalismului» [şi printre acestea în special spinozismul şi idealismul] nu o pot atinge» (M. I. VALDO , *Introducere la Jacobi,* Laterza, Roma-Bari 2003, p. 70).

[27] Vezi A. Rigobello , *Limitele transcendentalului la Kant,* Silva, Milano 1963; A. Gentile , *La graniţele raţiunii: Noţiunea de „limită" în filosofia transcendentală a lui Kant,* Studium, Roma 2003; A. M. Jacobelli I Soldi , *Demnitatea limitei: eseuri kantiene* , Rubbettino, Soveria Mannelli 2003.

transcendență. Într-adevăr, așa cum subliniază și Friedrich Paulsen, Agostino Gemelli și Italo Mancini, impulsul spre transcendență constituie însăși sufletul filosofiei kantiene [28]: „din ruinele Dialecticii", scria Gemelli, „izvorăște dorința neliniștită și tremurătoare de Dumnezeu și de lumea inteligibilă; limitele impuse cunoașterii fac simțită mai puternic nevoia de a le transcende cumva [29]". La Kant, metafizica, declarată teoretic necognoscibilă, capătă o nouă legitimitate în practică, devenind obiectul a ceea ce el numește „credință morală" *(moralischer Glaube).* Prin urmare, prin „rațiunea practică" *(praktische Vernunft)* omul poate din nou „atinge cerurile metafizicii". Inspirându-se din modelul kantian al rațiunii practice, perspectiva noastră pare să evite excesele iraționaliste ale fideismului lui Tertulian și ale adepților săi: așa-numitul *credo quia absurdum.* Inspirându-ne din gândirea kantiană, intenționăm, așadar, să propunem o „lărgire a limitelor rațiunii" care evită simplificările fideismului: paradigma noastră poate fi definită ca **intellecus quaerens fidem**.

Hermeneutica noastră a gândirii kantiene găsește o largă convergență cu cea propusă de Michele Federico Sciacca, unul dintre cei mai perspicace exponenți ai așa-numitului „spiritism italian". Sciacca a subliniat bine că cea mai profundă nevoie a lui Kant era să dezvolte o „metafizică a voinței" centrată pe rațiunea practică, pe cele mai profunde nevoi morale ale omului: „Kant [...] cu critica sa asupra metafizicii în *Rațiunea pură* a adus un mare serviciu adevăratei metafizici. De fapt, el a lichidat metafizica naturalistă și formalistă, nu metafizica însăși; dimpotrivă, a făcut posibilă - și Kant era conștient de acest lucru - fundamentarea ei. [...] Kant a demonstrat că problema lui Dumnezeu nu poate fi demonstrată rațional în modul în care a criticat-o, nu că Dumnezeu nu există. [...] Kant a întrezărit, așadar, posibilitatea unei metafizici a voinței [30]." Suntem de acord cu Sciacca atunci când

[28] Vezi F. P. AULSEN, IMMANUEL KANT: VIAȚA ȘI ÎNVĂȚĂTURA SA, [EDIȚIE ORIGINALĂ 1904], KESSINGER, WHITEFISH (MONTANA) 2010; A. GEMELLI , *Punctul* nostru de VEDERE ÎN *studiul filosofiei lui Immanuel Kant* , în Diversi autori, *Immanuel Kant (1724-1924),* Vita e Pensiero, Milano 1924; I. MANCINI , *Kant și teologia,* Cittadella editrice, Assisi 1975.

[29] A. G. EMELLI , *Punctul nostru de vedere în studiul filosofiei lui Immanuel Kant,* cit., p. 14.

[30] MF S CIACCA , *Cum se pune astăzi problema transcendenței lui Dumnezeu,*

apără valoarea epistemologică a raţiunii practice, ale cărei certitudini metafizice nu sunt iraţionale: „Nu este oare activitatea practică şi gândire şi nu are ea şi o valoare teoretică? Înseamnă aceasta că doar cunoaşterea matematică şi fizică au valoare teoretică? Dumnezeu nu este o teoremă, nici un fenomen; el este Inteligenţă activă, Voinţă creatoare, Acţiune, care este Gândire."[31] [32]Conform lui Sciacca, calea speculativă către metafizică este posibilă prin experienţa interioară, dezvăluind o prezenţă divină care o transcende şi o stabileşte: este o prezenţă care – conform lui Augustin – este *«interior inimo meo et superior summo meo»* [31. În acest punct], însă, filosoful italian declară cu onestitate intelectuală că trebuie să meargă „cu Kant, dincolo de Kant": pentru afirmarea unei metafizici a interiorităţii bazate pe raţiunea practică «kantianismul trebuie depăşit tocmai în numele celei mai profunde nevoi a lui Kant» [33]. Şi astfel argumentează: «Kant consideră problema lui Dumnezeu şi celelalte probleme ale metafizicii ca fiind pure exigenţe ale voinţei morale. În acest punct nu-l accept, deoarece problemele metafizice sunt centrate în adâncurile conştiinţei morale nu ca exigenţe, ci ca acte, adică ca îndatoriri; prin urmare, recunosc obiectivitatea şi necesitatea lor raţională. De aceea, nu le pun în termeni fideişti ai credinţei iraţionale oarbe, ci ai gândirii şi tocmai ai *gândirii practice:* nu credinţă, ci convingere, certitudine irefutabilă» [34].

Chiar şi *calea modernă* către metafizică are, aşadar, „raţiunile" sale, motivaţiile sale intrinseci bazate pe primatul kantiană al practicului şi pe nevoia unui sens total al existenţei: în acest sens, Pascal afirmă că în actul de credinţă „ultimul pas al raţiunii constă în a recunoaşte că există lucruri infinite care o depăşesc" [35]şi că „inima are raţiunile sale pe care raţiunea nu le înţelege (Le coeur a ses raisons que la raison ne connaît

---

Comunicare susţinută la Paris la Congresul Internaţional din 1937, publicată în IDEM , DE *la actualism la spiritualism critic,* Marzorati, Milano 1961, pp. 442-448, p. 443.

[31] *Ibidem,* p. 447.

[32] A GOSTINO D' IPPONA , CONFESSIONES , III, 6.

[33] MF S CIACCA , *Cum se pune astăzi problema transcendenţei lui Dumnezeu,* cit., p. 443.

[34] *Ibidem,* p. 447.

[35] B. PASCAL , *Pensées,* 267 (conform numerotării lui L. Brunschvicg, Hachette, Paris 1897) .

point *) . Opțiunea radicală pentru credința religioasă nu este,* așadar, [36]ceva total absurd și irațional, nu implică o abdicare completă de la utilizarea rațiunii: mai mult, Pascal însuși afirmă că există o logică intrinsecă a credinței, o *logique de la foi,* pe care, însă, numai inima (*le coeur)* - cu exigențele sale morale - o poate înțelege, și nu intelectul. Ceea ce propunem este un model de raționalitate fertilizată de *agape* : este o raționalitate care, după ce își recunoaște propriile limite, este dispusă să-și lărgească orizonturile spre transcendență, să asculte un posibil cuvânt de mântuire. Ni se pare, așadar, că „inima" despre care vorbește Pascal și „credința morală" a lui Kant pot fi interpretate ca o utilizare „alternativă" a rațiunii: este o utilizare „afectivă" a rațiunii în raport cu nevoile existențiale de sens și împlinire, cu nevoile care îl împing pe omul angoasă și suferind să opteze pentru speranță mai degrabă decât pentru absurd. Această paradigmă a rațiunii are și ea o oarecare afinitate cu cea descrisă de Martha Nussbaum în *Inteligența emoțiilor* [31] .

Climatul filosofic predominant astăzi este caracterizat în general de o „gândire slabă", de un scepticism răspândit în ceea ce privește capacitatea constructivă a rațiunii umane și, mai ales, de prevalența investigațiilor hermeneutice și analitice. Astăzi, activitatea filosofică este înțeleasă, în mare măsură, ca interpretarea textelor și a contextelor istorice (hermeneutică) sau ca „analiza" diferitelor conținuturi propoziționale oferite de domeniile individuale ale cunoașterii (filosofia analitică). Cu toate acestea, în opinia noastră, dacă filosofia dorește să recâștige un rol decisiv în viața polisului , nu poate renunța la a pune întrebări metafizice fundamentale, oferind răspunsuri adecvate la acestea prin argumente raționale. Căutarea unei „metafizici esențializate", „umile și deschise către *nou", [33] ni se pare, așadar,* necesară pentru a oferi îndrumări foarte utile și în ceea ce privește problemele legate de etică, politică și, mai general, toate aspectele existenței umane. Este suficient să ne gândim cât de importantă este o reflecție

[36] *Ibidem* , 277. În mod asemănător cu Pascal, misticul Angelus Silesius mai afirmă că „doar iubirea ajunge repede la Domnul, rațiunea și spiritul fac anticamere lungi (*Die Liebe geht zu Gott unangesagt hinhein, Verstand und hoher Witz mufi lang' im Vorhof* Cherhof Cherumann , ILESIUS , editia originală *Wandersbinion, ILESIUS , 277).* 1674], Reclam, Stuttgart 1983, p.

asupra „metafizicii persoanei”.

[37] Vezi M. C. N. USSBAUM , *Răsturnări ale gândirii: Inteligența emoțiilor,* Cambridge University Press, Cambridge 2001; traducere italiană de S. Scognamiglio, *Inteligența emoțiilor,* ed. G. Giorgini, Il Mulino, Bologna 2004.
[38] Despre diferențele fundamentale dintre metafizica totalizantă (și, prin urmare, violentă) și o metafizică umilă, nonviolentă, vezi A. Rigobello , * Violent *Metaphysics and Nonviolent Metaphysics**, în *I Dem *, **Proximity and Furtherness. An Ontological Research for a First Philosophy**,* Rubbettino, Soveria Mannelli 2009, pp. 95-106. Aceasta servește, de asemenea, la furnizarea îndrumărilor necesare cu privire la problemele ridicate de bioetică și potențialul tehnologic actual.

Filosofia este și rămâne o căutare deschisă, inepuizabilă, dar nu poate evita sarcina sa fundamentală și constructivă: investigarea ființei în primele sale principii fondatoare. Prin urmare, cercetarea speculativă este chemată să recupereze concepția platoniciană și aristotelică a filosofiei ca *„gigantomachía perì tês ousías ” [37],* ca o „luptă” pentru înțelegerea ființei și a primelor sale principii. Ni se pare că astăzi o mare parte din reflecția filosofică este fie de natură estetizantă, fie cel puțin „coborâtoare a orizonturilor”, adesea limitată la limitele înguste ale cercetării istorice care este filologic corectă, dar un scop în sine și lipsită de *patos speculativ* . Ni se pare că astăzi, mai mult ca niciodată, este necesară căutarea unei „metafizici esențializate” originale, o „metafizică a transcendenței” care nu este o simplă repetare a sistemelor vechi, ci capabilă să interacționeze fructuos cu lumea contemporană. Ceea ce propunem este o „metafizică a transcendenței”, conform căreia ființa, înțeleasă în geneza sa, întemeiază experiența, dar o transcende simultan. Această metafizică exclude orice derivă totalizantă și rămâne deschisă unei concepții multifațetate și simfonice a adevărului. Același adevăr, atunci când este analizat în profunzime, **pollachós léghetai*,* „poate fi exprimat în multe feluri” și din puncte de vedere diferite.

În opinia noastră, „gândirea slabă” a lui Gianni Vattimo și a adepților săi poate servi drept o „șuviță maitică” pentru o construcție

[37] PLATON , *Sofistul,* 246 a.

reînnoită a raţiunii, capabilă să-şi lărgească din nou orizonturile spre metafizică şi transcendenţă: momentul sceptic şi nihilist, profund trăit şi în cultura italiană, poate fi pregătitor pentru o nouă construcţie conceptuală care poate revitaliza spiritul spre idealurile eterne ale adevărului, dreptăţii şi binelui. „Adio adevărului" teoretizat recent de Vattimo [38]nu poate servi decât drept stimul pentru căutarea unei paradigme a raţiunii mai ample şi mai rodnice, care să ne poată ghida din nou – cu siguranţă nu spre posesiune – ci spre viziunea iluminatoare a unui adevăr care ne depăşeşte, ne precede şi ne stabileşte. Prin urmare, este necesar să „resematizăm raţiunea", să-i dăm semnificaţii noi şi mai semnificative.

În această muncă de resemantizare, o contribuţie fundamentală poate veni şi din creştinism, care este o „religie a *Logosului",* în care credinţa şi misterele sale sunt întotdeauna prezentate ca împlinire *(Vollendung* şi *Aufhebung,* cum ar spune Hegel), dar niciodată ca antiteza raţiunii umane. Ni se pare, aşadar, că hermeneutica creştinismului propusă de teologul Joseph Ratzinger are unele elemente rodnice de adevăr. El subliniază că „creştinismul, de la început, s-a înţeles pe sine ca religia Logosului *,* ca religia după raţiune. Nu şi-a identificat precursorii în primul rând în alte religii, ci în acel Iluminism filosofic care a curăţat calea tradiţiilor pentru a se îndrepta spre căutarea adevărului şi spre bine [...]. [Creştinismul] i-a definit întotdeauna pe oameni, pe toţi oamenii fără distincţie, ca creaturi ale lui Dumnezeu şi chip al lui Dumnezeu, proclamând în principiu, deşi în limitele esenţiale ale ordinii sociale, aceeaşi demnitate. În acest sens, Iluminismul este de origine creştină şi s-a născut, nu întâmplător, tocmai şi exclusiv în cadrul credinţei creştine. [...] A fost şi este meritul Iluminismului să fi repropus valorile originare ale creştinismului şi să fi dat raţiunii o voce proprie. Conciliul Vatican II, în constituţia despre Biserică şi lumea modernă [*Gaudium et Spes],* a subliniat încă o dată această corespondenţă profundă dintre creştinism şi Iluminism, căutând să ajungă la o adevărată conciliere între Biserică şi modernitate" [39]. Ceea ce operează în spiritualitatea iudeo-creştină este o „credinţă care vine

[38] Vezi G. V ATTIMO , *Adio adevărului,* Meltemi, Roma 2009.

[39] J. RATZINGER , *Europa în criza culturilor* [discurs ţinut de cardinalul Ratzinger de atunci la Subiaco la 1 aprilie 2005], Introducere de M. Pera, Cantagalli, Siena 2005, p. 26.

din *Logos,* din Rațiunea Creatoare și care este, prin urmare, deschisă și la tot ceea ce este cu adevărat rațional” [40]. În acest sens, ne gândim la teologia lui Filon din Alexandria sau la *Prologul* Evangheliei după Ioan, așa cum sunt comentate și de Antonio Rosmini [41].

Nu suntem de acord cu poziția lui Vattimo, Dario Antiseri și a tuturor celor care văd „sfârșitul metafizicii” ca pe o *oportunitate* suplimentară de a crea noi spații pentru credința religioasă. Dacă rațiunea umană își ia definitiv rămas bun de la metafizică, declarând-o *o fabulă,* un „scandal și o nebunie” pentru un „intelect sănătos”, aripile oricărei propuneri religioase și spirituale pentru o dimensiune suplimentară sunt, de asemenea, tăiate: devine posibil (și justificat rațional) să concepi lumea doar într-o dimensiune nihilistă. Prin urmare, chiar și credința într-o posibilă revelație divină se limitează la domeniul privat al alegerilor estetice și emoționale, pierzând orice credibilitate pe planul rațiunii. Ni se pare că pozițiile lui Vattimo și Antiseri duc aproape la o teorie a „dublului adevăr”: pe de o parte, adevărul incontestabil al rațiunii (imanentismul și nihilismul), pe de altă parte, Adevărul atestat de credință. Acestea sunt două adevăruri antitetice care se contrazic reciproc. Rațiunea, însă, poate aduce o contribuție fundamentală la credință: poate duce la convingerea că „lucrurile acestei lumi nu sunt

---

[40] *Ibidem,* p. 27.

[41] Vezi A. R OSMINI , *Introducere la Evanghelia după Ioan* [scrisă în 1849], editată de S.F. Tadini, Città Nuova, Roma 2009. În cultura italiană contemporană, interpretarea creștinismului pornind de la *kenoză,* de la coborârea lui Dumnezeu la planul uman, este larg răspândită. Acest lucru a fost scos în evidență mai ales de Gianni Vattimo, pornind de la *Scrisoarea* Sfântului Paul către Filipeni. Cu toate acestea, ni se pare că, dincolo de *kenoză,* celălalt element fundamental pentru o hermeneutică mai corectă a creștinismului este *anakefalioza,* schițată în *Scrisoarea către Efeseni.* Dacă *kenoza* indică momentul întrupării și al morții pe cruce, *anakefalioza* indică momentul final al istoriei mântuirii, „planul, adică, de a recapitula toate lucrurile în Hristos, cele din cer și cele de pe pământ” *(Scrisoare către Efeseni,* 1:10). „Theologia *crucis”* a *kenosis* își găsește astfel împlinirea în *theologia gloriae* , în recapitularea finală a întregii istorii umane în Hristos. Momentul final și glorios al recapitulării dă sens deplin întregii istorii umane: în ea, prezența dramatică a răului nu este decât un element trecător și perisabil. Printre primii care au evidențiat acest aspect fundamental al „teologiei istoriei” a fost Irineu din Lyon (cca. 130-202) în lucrarea sa *„Adversus haereses”.*

totul" (expresia lui Wittgenstein). Rațiunea, cu siguranță, nu poate produce un fel de „dovadă" a credinței: cu siguranță nu este capabilă să demonstreze credința cu instrumentele logicii, dar poate deschide calea evidențiind faptul că există o „diferență ontologică" radicală între entități și Ființa originară. Cu alte cuvinte: argumentând *doar din rațiune,* putem ajunge să considerăm posibilitatea transcendenței Ființei originare în raport cu lumea ca fiind legitimă și justificată. Suntem de acord cu Leonardo Messinese în afirmarea că „«Dumnezeul metafizicii» [adică Ființa infinită și originară] este *cel care oferă și credinței religioase a omului confortul rațiunii "* [42]. Împărtășim opinia lui Messinese și a lui Luigi Pareyson conform căreia există diferențe radicale între „Dumnezeul metafizicii" și „Dumnezeul credinței biblice". Cu toate acestea, credem, de asemenea, că există o semnificativă „continuitate în diferență". Metafizica, atunci când se ridică la pragul transcendenței divine, este „ *slava* gândirii umane" [43]și rămâne, în orice caz, cea mai mare mângâiere pe care rațiunea, operând *iuxta propria principia,* o poate oferi credinței religioase.

Am dori să facem o ultimă considerație asupra implicațiilor etice și politice ale unei „metafizici a transcendenței". Vattimo, împreună cu mulți alți autori, și-au declarat respingerea metafizicii deoarece, printre alte acuzații, aceasta ar ajunge și să legitimeze formele politice de conservatorism și tradiționalism. Prin urmare, metafizicienii ar fi „reacționari", „conservatori", adesea legați de guverne de dreapta sau extrem de moderate. Această considerație poate avea cu siguranță și implicații istorice specifice. Acesta este un fapt incontestabil. Cu toate acestea, ni se pare că metafizica, în măsura în care propune și întemeiază idealurile dreptății și bunătății în transcendența lor, posedă o forță revoluționară remarcabilă care impulsionează schimbarea socială. Metafizica conține în sine semințele gândirii revoluționare și progresiste, în întregime orientată spre realizarea istorică a acelor idealuri de dreptate socială și bine comun pe care le-a legitimat ca fiind adevărate și eterne *(kath'auto).* Acest element revoluționar a fost bine subliniat și de Gustavo Bontadini. Suntem de acord cu el în afirmația că „metafizica – adică, concepția despre ființă ca stabilitate – contrar aparențelor superficiale, nu este orientată și nu se orientează într-o

[42] L. M ESSINESE , *Metafisica,* Ediții ETS, Pisa 2012, p. 158.
[43] *Ibidem,* p. 155

direcție conservatoare [44]". Dimpotrivă: metafizica, teoretizează prezența unei Ființe care este bunătate supremă și dreptate supremă, oferă baza pentru posibile schimbări istorice și chiar revoluții politice în numele valorilor eterne ale binelui comun și dreptății. Prin urmare, putem înțelege că „metafizica nu este în conflict cu nevoia de inovație istorică și, în cele din urmă, de Revoluție " [45].

Caracteristici generale

Logos și Pístis: Rațiunea pusă sub semnul întrebării de credință. Filosofia și viziunea iudeo-creștină *asupra lumii* în Italia secolului al XX-lea

Capitolul I

Modelul unui *„ratio fide ilustrat": Aeterni Patris,* neo-tomismul și neo-scolasticismul

În 1323, Ioan al XXII-lea l-a canonizat pe Toma de Aquino: de atunci încolo, în ciuda dezacordurilor, gândirea lui Toma de Aquino a devenit din ce în ce mai mult un punct de referință fundamental și oficial pentru teologia și doctrina Bisericii Catolice. În epoca modernă, o renaștere semnificativă a tomismului a fost adusă de dominicani, inclusiv Francesco dei Silvestri, cunoscut sub numele de Ferrarese (1478-1528), și Tommaso de Vio, cunoscut sub numele de Cajetanul (1468-1534), și mai ales de iezuiți în urma Conciliului de la Trento:

[44] G. B ONTADINI , *Metafizică și dehelenizare,* Vita e Pensiero, Milano 1975, p. 140.

[45] *Ibidem,* p. 145.

după cum se știe, această renaștere a gândirii Doctorului Angelic și-a găsit unele dintre cele mai complete expresii la Pedro de Fonseca (1528-1599) și Francisco Suárez (1548-1617). De Fonseca a promovat primul curs de filozofie tomică, numit *cursus coinbricensis, la Universitatea din Coimbra, în Portugalia* , cu scopul de a-l „corecta" pe Aristotel cu Sfântul Toma. Suárez a adoptat o poziție intelectuală similară în cursurile sale de la Roma, la Colegiul Roman, universitatea iezuită: cu toate acestea, acest curs s-a abătut în numeroase puncte de gândirea tomistă originală, fiind influențat de scotism și chiar de nominalism [46].

În secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, studiul în școlile catolice a fost caracterizat de o înclinație generală spre eclectism, care a depășit o cunoaștere filologică temeinică a lui Aquinas și a încercat în schimb să reconcilieze descoperirile philosophia *perennis* cu perspectivele la modă atunci: cartesianismul, ontologismul lui Malebranche, monadologia lui Leibniz, empirismul lui Locke, sensismul lui Condillac și, spre sfârșitul secolului al XVIII-lea, critica kantiană. Chiar și în primele decenii ale secolului al XIX-lea, comentează Cornelio Fabro, „școlile catolice în sine nu au urmat o direcție doctrinară precisă; în Italia, apariția rosminianismului și a ontologismului giobertian în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, departe de a aduce clarificări, a sporit confuzia chiar și în seminarii și congregații religioase. Confuzia de idei atinsese niveluri extreme și trebuia făcut ceva pentru a scăpa de haos. Se știe că cel puțin spre mijlocul secolului al XVIII-lea, dominicanii înșiși au simțit nevoia de a reveni la o fidelitate mai intimă față de doctrinele marelui lor Frate. [...] Chiar și alte familii religioase, precum barnabiții, carmeliții, minimii, Lorzii Misiunii sau lazariștii, au decis o revenire hotărâtă la doctrinele tomiste. Dar doctrina la care se întorceau de fapt, mai degrabă decât la tomismul original, data din forme iscusite de eclectism, a căror formă cea mai constructivă și frecventă era cea a unei sinteze iscusite a Sfântului Augustin și a Sfântului Toma [47].

---

[46] În acest sens, vezi C. F ABRO , *Neo-Tomism and Suarezism,* Divus Thomas, Piacenza 1941; C. G IACON , *Al doilea scolasticism,* III vol., Bocca Edizioni, Milano 1947-1950.

[47] C. FABRO , *Neotomismul în Italia,* « Rivista di filosofia neoscolastica », 75, 1963, p. 171.

Abia începând cu a doua jumătate a secolului al XIX-lea putem vorbi despre o adevărată renaștere a tomismului, care a fost apoi sancționat și susținut oficial de magisteriu: mai întâi de Papa Leon al XIII-lea cu enciclica *Aeterni Patris* (4 august 1879) și apoi de Pius al X-lea cu enciclica *Pascendi* (8 septembrie 1907). În reconstrucțiile sale istoriografice, Cornelio Fabro a distins corect trei faze ale renașterii tomiste, articulându-le în jurul enciclicei *Aeterni Patris:* 1) pregătirea sau călătoria dinaintea enciclicei; 2) punerea în aplicare imediată a enciclicei; 3) căutarea unei împliniri a programului enciclicei în sine, implementat prin sisteme teoretice solide [48]. Înainte de a descrie aceste trei faze, să încercăm să clarificăm sensul speculativ al termenilor „neo-tomism" și „neo-scolastică", subliniind conținutul principalelor doctrine apărate.

Neotomismul este înțeles în mod obișnuit ca fiind „curentul filosofic care implică o revenire la doctrina Sfântului Toma de Aquino în opoziție cu gândirea modernă (în diversele sale aspecte: raționalism, empirism, critică, hegelianism, pozitivism, senzaționalism etc.), față de care adoptă o atitudine de condamnare. Este, în esență, ceea ce se numește și «a treia scolastică» («prima» însemnând cea medievală, iar «a doua» cea din perioada Reformei catolice) [49]." Giorgio Giannini subliniază că neoscolastica „înseamnă același curent filosofic, nu în măsura în care este văzut exclusiv în opoziție cu gândirea modernă, ci în măsura în care adoptă o atitudine de comparație constructivă, validare și recuperare față de aceasta [50]". O altă atitudine fundamentală a *mentalității neoscolastice* este o deschidere substanțială față de alți mari doctori ai Bisericii, precum Augustin, Anselm de Aosta, Bonaventura de Bagnoregio și Duns Scotus: putem spune, prin urmare, că „neoscolastica, spre deosebire de neotomism, se deschide către linia platonico-augustiniană sau cel puțin nu rămâne exclusiv legat de linia aristotelico-tomistă [51]". În orice caz, în raport atât cu neotomismul, cât și cu neoscolastica, putem vorbi despre o paradigmă a „rațiunii iluminate de credință", despre o *ratio fide ilustrată* care permite rațiunii

---

[48] Vezi C. F ABRO , *Neotomismul în Italia,* cit.

[49] G. GIANNINI , *Neotomismul,* în MAREA *Antologie Filosofică,* editată de MF Sciacca, Marzorati, Milano 1977, voi. XXVII, p. 256.

[50] *Ibidem.*

[51] *Ibidem.*

însăși să se deschidă – cu argumente solide – către o dimensiune metafizică și transcendentă. Observăm că, din această perspectivă, filosofiei i se încredințează un rol „puternic" și „fundamental": prin autonomia procedurilor sale, ea este capabilă să ofere credinței iudeo-creștine un fundament rațional solid. Pentru neotomiști, omul, prin lumenul *natural* al rațiunii, reușește să ajungă la acele prime și mai generale principii pe care credința revelată le clarifică și le adâncește apoi.

1. Pietrele de temelie speculative ale poziției aristotelico-tomiste

Conținutul doctrinar al neotomismului poate fi descris drept „filosofie aristotelico-tomistă". Cu toate acestea, de-a lungul secolului al XX-lea, datorită unei explorări tot mai profunde a gândirii autentice a lui Aquinas bazată pe textele sale, acest termen a fost considerat un hibrid. După cum a subliniat pe bună dreptate Cornelio Fabro, gândirea lui Toma d'Aquinas, deși înrădăcinată în epistemologia aristotelică, prezintă elemente de originalitate care o distanțează în mod clar de poziția stagiritului [52]. Printre aceste elemente se numără cu siguranță noțiunile de *esse ut actus* și *creatio ex nihilo* a lui Dumnezeu *(Ipsum esse subsistens)* , care pot fi înțelese doar în cadrul unei *viziuni iudeo-creștine asupra lumii* , necunoscută lui Aristotel. Cu toate acestea, între sfârșitul secolului al XIX-lea și primele decenii ale secolului al XX-lea, expresia „filosofie aristotelico-tomistă" a indicat poziția aristotelică, preluată și corectată de Sfântul Toma, în special în ceea ce privește metafizica actului și a potenței, în aplicațiile sale la lume, la om și la Dumnezeu.

Un element fundamental care îi caracterizează pe toți neo-tomiștii este apărarea realismului epistemologic: în opoziție cu pozițiile carteziene, kantiene și idealiste, *se reafirmă noțiunea de cunoaștere ca adecvatio intellectus nostri ad rem:* „prima confruntare a ființei cu intelectul are loc astfel încât ființa să corespundă intelectului. Această corespondență se numește adecvarea lucrului la intelect. Și în acest

[52] Vezi C. F ABRO , *Introducere la Sfântul Toma. Metafizica tomică și gândirea modernă,* Ares, Milano 19972. Vezi și C. GIACON , *Marile teze ale tomismului,* MARZORATI , Milano 1948.

adevăr coexistă formal [53]". *Primum cognitum* nu este *cogito,* auto-intuiția sinelui (*itellektuelle Anschauung* despre care vorbește, de exemplu, J.G. Fichte), ci ființa în sine. Pentru tomiști, *„ens est illud quod primum cadit in conception humana "* [54]. Din această perspectivă, cunoașterea umană este concepută ca un proces de abstractizare care își are originea în obiectivitatea lucrurilor exterioare. Prima etapă a cunoașterii este, așadar, senzația: numai senzația oferă intelectului posibilele sale conținuturi. În acest sens, reamintim celebra zicală: *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu.* Conținutul percepțiilor senzoriale este imediat cules de facultățile memoriei și *gândirii:* aceasta din urmă este responsabilă de formarea phantasmei , adică a reprezentării concrete din care intelectul face abstracție și în care cuprinde ființa lucrurilor materiale; aceasta este doctrina *conversio ad phantasmata.*

Pornind de la aceste presupuneri epistemologice, neotomiștii au acuzat gândirea modernă (de la Descartes la Kant și idealismul transcendental) că a absolutizat subiectivitatea umană și a pierdut din vedere obiectivitatea ființei, singurul punct de plecare adevărat și solid pentru orice călătorie cognitivă. Filosofia modernă este astfel percepută ca o „uitare generală a ființei" *(Vergessenheit des Seins* , cum ar spune Heidegger) în favoarea unei „rațiuni pure" absolutizate și autoreferențiale: în modernitate, gândirea umană cade victimă unei *curvatio in se ipsum* , pierzându-și relația fundamentală cu obiectivitatea ființei și, în consecință, căzând în tendințe sceptice și nihiliste. În opoziție puternică cu transcendentalismo-ul modern, neotomiștii au propus o reevaluare generală a sensului clasic al transcendentalistului, sau a ceea ce scolastica medievală identificase drept cele șase caracteristici universale ale oricărei ființe: *omne ens est res, aliquid, unum, verum, bonum* și *pulchrum.* Respingând *complet* îndoiala cartesiană și rezultatele sceptice ale empirismului modern, neotomiștii au susținut un „optimism cognitiv", bazat pe faptul că fiecare ființă este purtătoare a certitudinii cognitive și a bunătății ontologice, deoarece este creată direct de Dumnezeu, *summum Bonum.*

Realismul cognitiv este strâns legat de apărarea metafizicii aristotelice și de o concepție „puternică" a rațiunii: aceasta din urmă ar

[53] TOMA D'AQUINO *, DE* VERITATE , *q. eu, art. 1.*

[54] TOMA D'AQUINO , *În Boeth. De Trinitate* I , 3 ad 3.

fi capabilă să determine * *praembula fidei**, însăși presupozițiile credinței creștine: *în primul rând,* existența unui prim principiu al lumii și nemurirea sufletului uman. Pornind de la principiul cauzalității ca realitate inerentă lucrurilor în sine, potrivit tomiștilor, rațiunea umană poate deduce prezența necesară a unei cauze necauzate, un prim principiu de ordine, scop și frumusețe care stă la baza universului. Credința religioasă dă acestei prime cauze numele de Dumnezeu: **id quod dicimus Deum**.* Prin urmare, este clar cum, în cadrul tomismului, filosofia își asumă un rol pregătitor și auxiliar față de teologie: rațiunea filosofică este **ancilla theologiae*;* ea „slujește" teologia revelată deoarece, cu argumentele sale riguroase, este capabilă să afirme însăși principiile credinței. Între teologia naturală (adică cea care folosește doar rațiunea) și teologia revelată (cea care argumentează pornind de la revelația conținută în Sfânta Scriptură) există o relație de continuitate și colaborare reciprocă: ambele sunt instrumente eficiente pentru a ajunge la Dumnezeu. În perspectiva tomismului, între credință și rațiune există o *concordia non discors* , o „concordie non-discordantă". Acest principiu a fost reafirmat și în *cuvintele de deschidere* ale enciclicei *Fides set ratio a lui Ioan Paul al II-lea:* „Credința și rațiunea sunt cele două aripi cu care omul poate ajunge la contemplarea adevărului".

În opoziție cu o mare parte din agnosticismul modern care nega radical cognoscibilitatea lui Dumnezeu și a atributelor sale **a parte hominis** * , neotomiștii reafirmă valoarea fundamentală a analogiei, adică a unei posibile cunoașteri a caracteristicilor generale ale ființei supreme *„secundum analogiam",* adică pornind de la aspectele pozitive ale ființei create. Analogia este o doctrină de origine biblică care a găsit o elaborare completă la Sfântul Toma, apărută ca o corecție și extindere a ontologiei aristotelice: doctrina analogiei revendică cognoscibilitatea lui Dumnezeu pornind de la lucrurile create, „ *per ea quae facta sunt":* mai mult, Cartea *Înțelepciunii* (XIII, 5) afirma deja că „prin măreția și frumusețea creaturilor se poate cunoaște prin proporție *[analógos,* în traducerea greacă a Septuagintei] pe Cel care este creatorul lor". Utilizarea analogiei, pe de o parte, face posibilă o anumită predicabilitate a atributelor lui Dumnezeu, pe de altă parte, protejează transcendența lui Dumnezeu însuși sau alteritatea ființei sale (infinite) în raport cu ființa entităților create și finite (care nu au ființă decât *prin*

participare).

Criticind mecanismul modern, neotomiștii apără o concepție hilomorfă, organică și finalistă a realității. Repropunând limbajul aristotelic, ei consideră toate ființele ca un synolus, adică o uniune de materie *(hyle)* și formă *(eîdos/morphé)* , iar însăși constituția omului este concepută ca o uniune substanțială de formă și materie, adică de suflet și corp. Doctrina sufletului *ca corporis* „este una dintre cele mai importante aplicații ale hilomorfismului în antropologia filosofică, care totuși ne permite să protejăm unicitatea omului ca unic subiect viu, sensibil și intelectual, prin afirmarea decisivă a spiritualității sufletului. Neotomismul insistă cu tărie asupra acestei doctrine pentru a respinge toate pozițiile gândirii moderne care presupun o atitudine negativă față de uniunea substanțială dintre suflet și corp: separarea cartesiană dintre extensie [materia ca *res extensa]* și gândire [*res cogitans],* care duce la ocazionalism [al lui Malebranche]; paralelismul psihofizic spinozian; „preexistența armoniei" leibniziană [55]și mai ales dualismul kantian al fenomenului și noumenului, care conduce la considerarea sufletului ca fiind *ceva* postulat de credință, dar necognoscibil prin rațiune.

În domeniul moral, neotomiștii au reînviat și au apărat noțiunea de sindereză: este scânteia conștiinței cu care omul intuiește clar primele principii ale ordinii morale, binele și răul [56]. Sindereza este definită de Aquinas ca *Vintellectus primorum principiorum,* iudicatorium *natural,* ratio *naturalis,* scintilla *animae* și *scintilla conscientiae.* Similar cu ceea ce se întâmplă în domeniul teoretic cu principiul identității și non-contradicției, tot așa se întâmplă și sindereza în domeniul practic: intelectul este *naturaliter* capabil să dobândească principii morale universale și extrem de certe. Dacă voința, din cauza păcatului originar, poate greși, sindereza conștiinței nu poate: „legea naturală", spune Sfântul Toma, „nu poate fi în niciun fel ștearsă din inima omului în

[55] G. GIANNINI , *Neo-tomism,* cit., p. 267 .

[56] Să reamintim că termenul de synderesis a fost introdus în speculația creștină de Sfântul Ieronim și derivă din grecescul *syntéresis, adică* conștiință morală , care în germană este indicat prin cuvântul *Gewissen* (conștiință morală), distinct de *Bewusstsein* (conștiință cognitivă). Cf. ST . IEROM , *Comentariu la Ezechielem,* I, cap. Eu, în J.-P. MIGNE , Patrologiae *Cursus Completus. Seria II: [Patres] Ecclesiae Latinae,* Parisiis 1844-1974, Vol. XXV, col. 22.

formularea sa abstractă [57]". Prin urmare, sindereza este organul cognitiv al legii naturale, care, la rândul ei, este întemeiată pe legea eternă. Aceasta din urmă *(lex aeterna)* nu este alta decât însăși ordinea universului voită de Dumnezeu; Din această perspectivă, legea naturală este obiectivă prin faptul că se întemeiază pe legea divină și eternă și constituie ansamblul principiilor morale universale și generale pe care omul le cunoaște prin lumina naturală a rațiunii, sau sindereză. Prin urmare, putem spune că sindereza este o impresie în noi a luminii divine, prin care putem discerne binele și răul; este principiul cognoscibilității valorilor morale obiective și fundamentate ontologic. În cele din urmă, sindereza este condiția posibilității cognitive a legii naturale înseși, care trebuie să inspire fiecare *lex humana in civitate posita.*

2. Vincenzo Buzzetti și renașterea tomismului în cultura italiană a secolului al XIX-lea

Conținutul enciclicei *Aeterni patris* a fost pregătit de o vastă mișcare italiană și europeană care a susținut o renaștere a gândirii lui Toma în opoziție cu rezultatele materialiste, panteiste sau ateiste ale gândirii moderne. Amato Masnovo, în cercetările sale asupra originilor acestei renașteri a tomismului în cultura italiană a secolului al XIX-lea, îl identifică pe Vincenzo Buzzetti (1777-1824) ca o figură de importanță centrală [58]. Și Eugenio Garin împărtășește această opinie, văzând în opera lui Bozzetti începutul unei mișcări de idei care avea să fie dezvoltată pe scară largă de cultura catolică în a doua jumătate a secolului al XIX-lea și în primele decenii ale secolului al XX-lea: renașterea tomismului - subliniază pe bună dreptate Garin - a avut o funcție anti-iluministă și a încercat să contracareze filosofiile lui Rosmini și Gioberti, care căutau să împace într-o sinteză superioară exigențele gândirii moderne cu achizițiile filosofiei creștine (ale lui Augustin și Toma): „nu că secolul al XVIII-lea l-ar fi ignorat pe Sfântul

[57] TOMA D'AQUINO , *Summa Theologiae,* IA - IIa, p. 94m art. 6.

[58] A. M. ASNOVO , *Neotomismul în Italia. Origini și evenimente timpurii,* Vita e Pensiero, Milano 1923. Despre acest subiect, vezi și P. Pirri, Despre originile reînnoirii tomiste în Italia, «La Civiltà Cattolica», 79/4, 1928, pp. 215-229.

Toma; dar tratatele unui Gian Giacomo Leti, ale unui Ferdinando Maria Secco, ale unui GA Ferrari [și ale unui Salvatore Roselli] nu erau decât simple expuneri. Acum, în schimb [cu Buzzetti și școala sa], tomismul este folosit pentru o dublă critică: împotriva reziduurilor Iluminismului și împotriva pozițiilor lui Rosmini și Giobert, în care gândirea modernă a fost reafirmată chiar și în contextul unei restaurații catolice" [59]. Pornind de la cercetările istoriografice ale lui Masnovo, mulți alți cercetători au subliniat rolul decisiv pe care Bozzetti l-a jucat în renașterea tomică din Italia: în jurul figurii sale s-a creat aproape o legendă de aur a unui studiu autodidact al *Summei Theologiae.* Paolo Dezza, urmându-l pe Masnovo, afirmă că Buzzetti „cu norocul propriului geniu, fără influențe externe de îndrumători și profesori, s-a orientat spre Sfântul Toma și a scris acele tratate filosofice în care sistemul filosofic aristotelic-tomist sare în fața ochilor atât de sigur, organic și clar" [60]. În realitate, studii mai recente asupra formării intelectuale și a vieții lui Buzzetti au evidențiat faptul că tomismul său constituie o renaștere a operei lui Salvatore Roselli (1722-1784), care, cu lucrarea sa de succes *Summa Philosophica* (1777; 1783 a doua ediție augmentată), poate fi considerat unul dintre precursorii neotomismului [61]: în acest sens, este suficient să ne gândim că însuși Cornelio Fabro

---

[59] E. G ARIN , *Istoria filosofiei italiene* , Einaudi, Torino 1966, voi. III, p. 1220.

[60] P. D EZZA , *La originile neotomismului,* Bocca Editori, Milano 1940, p. 19.

[61] În special, pornind de la studiile lui GF Rossi despre tomismul profesat la colegiul Alberoni din Piacenza, ideea unui Buzzetti autodidact în studiul lui Aquinas a fost spulberată: de fapt, pe baza unor documente evidente, el a demonstrat că lazariștii, încă de la începutul activității lor în Italia (1632), au predat filosofia urmând o abordare aristotelico-tomistă. Prin urmare, el susține că Buzzetti nu a fost inițiatorul, ci mai degrabă „răspânditorul" neotomismului din Piacenza. Vezi GF R OSSI , *Filosofia în colegiul Alberoni și neotomismul,* Collegio Alberoni, Piacenza 1959-1961; I DEM , *Neoscolastica italiană de la primele sale manifestări până la enciclica «Aeterni Patris»,* în E. C ORETH - W. M. N EIDL - G. P. FLIGERDORFFER (eds.), *Filosofia creștină în secolele al XIX-lea și al XX-lea,* ediție italiană editată de G. Mura și G. Penzo, Città Nuova, Roma 1995, vol. II, pp. 105-153; H. M. S. CHMIDINGER , *Disputa asupra începuturilor neoscolasticismului italian* , în E. C ORETH - W. M. N EIDL - G. P. FLIGERDORFFER (eds.), *Filosofia creștină în secolele al XIX-lea și al XX-lea,* cit., vol. II, pp. 93-104. În acest sens vezi și A. L IVI , *Întoarcerea la studiul Sfântului Toma înainte și după «Aeterni Patris»,* «Scripta theologica»,

(1911-1995) își amintește că a fost educat pe baza manualului menționat anterior „de Roselli, principala sursă a celui al lui Zigliara și a neotomismului” [62]. Pe lângă Roselli, Bozzetti a fost inspirat să aprofundeze gândirea Sfântului Toma și de iezuitul spaniol Balthasar Masdeu (1741-1820). Masdeu a fost forțat să părăsească Spania după dizolvarea iezuiților, iar din 1806 până în 1812 a locuit și a predat la Collegio San Pietro din Piacenza. Prin urmare, tot prin contactele sale din Piacenza cu Masdeu, Buzzetti ar fi fost încurajat să-l studieze mai aprofundat pe Aquinas.

Buzzetti a studiat la Colegiul Alberoni din Piacenza, condus de Părinții Lăzariști, și ulterior a predat la seminarul orașului până în 1824, anul morții sale premature la vârsta de 47 de ani. Lucrarea sa principală, reluată și completată de succesorul său, Angelo Testa, se intitulează *Institutiones Philosophicae iuxta Thomae et Aristotelis inconcussa dogmata:* a fost considerată „manifestul revenirii la tradiția medievală, în special la Sfântul Toma” [63]și, ca atare, a fost republicată de Masnovo în 1940-1941. Lucrarea este compusă din trei secțiuni mari care dezvăluie o structură sistematică solidă: *Logica et metaphysica generalis* ; *Psychologia* ; *Cosmologia et ethica.* Buzzetti a expus teoriile lui Aquinas, comparându-le cu teoriile moderne formulate de Descartes, Locke, Condillac și gânditori iluminiști precum Genovesi și Beccaria. Totuși, așa cum era tipic mediului cultural neotomist, progresele moderne în științele naturii au fost aproape complet excluse din discuție. Între 1823 și 1824, Buzzetti a publicat și un tratat intitulat *De religione,* care critica tradiționalismul lui Lamennais, autor cu care a și corespondat.

La seminarul din Piacenza, Buzzetti i-a avut ca studenți pe frații

11, 1979, p. 599-618; V. R OLANDETTI , *De la Buzzetti (1777-1824) la «Aeterni Patris»,* în *Enciclica «Aeterni Patris». Semnificație și pregătire* , Lucrările celui de-al VII-lea Congres Internațional Tomistic, LEV, Vatican City 1981, Vol. II, p. 219-247 .

[62] C. F ABRO , *Note despre un itinerariu. Versiune completă a celor trei versiuni cu părți nepublicate* , Edivi, Roma 2011, p. 31 [aceste scrieri autobiografice au fost scrise în 1980].

[63] FG BRAMBILLA , *Neotomismul între Restaurare și Reînnoire,* în G. ANGELINI - G. COLOMBO - M. VERGOTTINI (eds.), *Istoria Teologiei,* VOL . IV, *Epoca Modernă,* Piemme, Casale Monferrato 2001, pp. 399-490, p. 409.

Domenico și Serafino Sordi, care ulterior s-au alăturat iezuiților. Serafino Sordi (1793-1865) a fost unul dintre cei mai notabili exponenți ai neotomismului din secolul al XIX-lea: a lăsat în urmă două tratate nepublicate semnificative, *Ontologia* și *Theologia naturalis* , publicate respectiv de Paolo Dezza în 1941 și 1945. De o importanță istoriografică deosebită sunt, de asemenea, scrierile lui Sordi în care sunt discutate pozițiile lui Rosmini și Gioberti: *Scrisori despre noul eseu despre originea ideilor abatelui Antonio Rosmini-Serbati* (Modena 1843); *Primele elemente ale sistemului dialogat de V. Gioberti* (Bergamo, 1849); *Misterele lui Demofil* (Torino 1850). Serafino Sordi și frații săi iezuiți Matteo Liberatore (1810-1892) și Giovanni Maria Cornoldi (1822-1892) au formulat critici dure la adresa filozofiilor lui Rosmini și Gioberti, acuzându-i că sunt panteiste și că argumentează într-un mod confuz și fideist. Potrivit lui Cornoldi, *Teosofia lui Rosmini* , una dintre cele mai complexe opere metafizice ale sale, s-a născut dintr-o confuzie radicală între *logosul filosofic* și teologia revelată: originar din Rovereto, atunci când dezvoltă o „ontologie triadică" în opera sa, argumentează pornind de la datele credinței creștine (de la dogma triniatio) și nu de la rațiunea *ixta propria principia* [64]. Mai mult, atât pentru Cornoldi, cât și pentru Liberatore, Gioberti-ismul nu era altceva decât „panteism pur. Nici nu descinde poate din cuvinte, care, strict vorbind, sunt panteiste și îți amintesc când de Spinoza, când de Fichte, când de Schelling, când de Hegel și par să reînnoiască vechea doctrină vedantă; ci [panteismul] decurge direct din aceleași principii fundamentale pe care se bazează întregul sistem [65]. "

Iezuiții au jucat cu siguranță un rol fundamental în renașterea studiilor tomiste din secolul al XIX-lea: ei au fost, mai ales, cei care au pregătit *humusul* cultural favorabil enciclicei *Aeterni Patris.* Pe lângă deja menționați Serafino și Domenico Sordi, Liberatore și Cornoldi, merită să fie menționați pentru opera lor intelectuală și părintele Luigi

---

[64] Vezi GM CORNOLDI , *Rosminianism: A Synthesis of Ontologism and Pantheism,* Roma 1881. Pe acest subiect, vezi, de asemenea, L. MALUSA , *Neo-Thomism and Catholic Intransigence. Contribuția lui Giovanni Maria Cornoldi la renașterea tomismului,* Istituto di Propaganda Libraria, Milano 1986.

[65] M. LIBERATORE , *Despre cunoașterea intelectuală, 1857-1858,* [pasajul citat este relatat în E. GARIN , *Istoria filosofiei italiene,* cit., vol. III, p. 1221].

Taparelli d'Azeglio (1793-1862), un apărător al dreptului natural tomist împotriva jurisdicționalismului modern și a pozitivismului juridic [66]; cardinalul Tommaso Maria Zigliara (1833-1893), care a fost primul editor al ediției leonine a operelor Sfântului Toma; și Giuseppe Pecci, fratele lui Leon al XIII-lea.

Mai multe reviste și academii importante au contribuit, de asemenea, la răspândirea tomismului. Gaetano Sanseverino (1811-1865) a fondat revista „Scienza e fede" la Napoli în 1840, iar în 1846 a înființat Academia de Filosofie Tomistă în aceeași capitală, o inițiativă care a fost, de asemenea, foarte apreciată de Pius al IX-lea [67]. Cele șapte volume substanțiale ale lui Sanseverino (publicate din 1862) din *Philosophia cristiana cum antiqua et nova comparata merită, de asemenea, cu siguranță menționate:* datorită acestei lucrări și predării sale la liceul arhiepiscopal din Napoli, Sanseverino a format o adevărată „școală tomistă" [68]. Printre discipolii săi îi putem aminti pe Salvatore Calvanese (1830-1916), Giuseppe Prisco (1833-1923), care a devenit mai târziu cardinal de Napoli, Salvatore Talamo (1844-1932), care a fost unul dintre inspiratorii enciclicei *Aeterni Patris [69],* și Nunzio Signoriello (1820-1899); acesta din urmă este responsabil pentru

---

[66] Vezi L. T. APARELLI D' A ZEGLIO , *Eseu teoretic despre dreptul natural bazat pe fapte,* Palermo 1840-1843.

[67] În acest sens, vezi A. P. IOLANTI , *Pius al IX-lea și renașterea tomismului,* LEV, Cetatea Vaticanului 1974.

[68] Vezi P. O RLANDO , *Neotomismul la Napoli și Gaetano Sanseverino* , «Asprenas», 9, 1962, pp. 277-303; I DEM , *Tomismul la Napoli în secolul al XIX-lea. Școala lui Sanseverino,* I: *Surse și documente,* Roma 1968; C. L IBERTINI , *Sanseverino și originile neotomismului în Italia,* «Aquinas», 8/3, 1965, pp. 77-106.

[69] Opera lui Salvatore Talamo merită menționată într-un volum în care abordează evoluțiile științelor naturale: Reînnoirea gândirii tomiste și a științei moderne (Roma 1927). Din 1880 până la moartea sa, a fost secretar al Academiei Romane Sfântul Toma; în plus, în 1893, împreună cu Giuseppe Toniolo, a fondat „Revista Internațională de Științe Sociale și Discipline Auxiliare"; aceasta a promovat reformismul catolic în domeniul social timp de mai bine de treizeci de ani. Angajamentul intelectual și etico-politic al lui Talamo a fost, de asemenea, foarte apreciat de Giovanni Gentile: vezi G. Gentile , *Originile filosofiei contemporane în Italia* , Messina 1921, vol. III, pp. 161-165.

publicarea unei lucrări care constituie compendiul celei a maestrului și care s-a bucurat de o difuzare foarte largă în seminariile din întreaga Europă: *Elementa philosophiae christianae,* publicată în trei volume între 1864 și 1870. Din nou la Napoli, în 1849, iezuitul Carlo Maria Curci (1810-1891) a fondat „La Civiltà Cattolica", o revistă dorită în mod expres de Pius al IX-lea pentru apărarea *doctrinei sacre* : revista, al cărei colectiv editorial a fost transferat ulterior la Roma, a fost unul dintre principalele organe culturale pentru difuzarea tomismului și a ideilor ecleziastice în domeniul socio-politic; Este suficient să ne gândim că în primii ani ai secolului al XX-lea, colaboratorii publicației «La Civiltà Cattolica» au lucrat pentru a se opune modernismului, pentru a critica idealismul neo-hegelian și toate liniile de gândire imanentiste și reductive în ceea ce privește religia. Curci a fost omul care, potrivit lui Gioberti, l-a personificat pe „iezuitul modern": el considera scolastica ca un bastion împotriva filosofiei moderne și, în acest spirit, a realizat importanta traducere italiană a lucrării lui Joseph Kleugten, *Die Philosophie der Vorzeit verteidigt,* publicată în două volume la Münster între 1860 și 1863. Titlul traducerii italiene este *La filosofia antica esposizione e difesa (Filosofia antică expusă și apărată).* Prin această lucrare, Kleugten, un alt mare inspirator al enciclicei *Aeterni Patris,* a intenționat să evidențieze vitalitatea perenă a gândirii tomiste, opunându-se încercărilor întreprinse în Germania de Hermes, Günther și Frohschammer de a reconcilia catolicismul cu filozofiile lui Kant, Hegel și Schelling.

De o importanță culturală deosebită pentru răspândirea tomismului în nordul Italiei a fost Institutul Filosofic Aloisianum din Gallarate, fondat de iezuiți: merită amintită opera lui Giuseppe Mauri (1849-1923), ale cărui învățături erau legate de cele ale lui Cornoldi, Massimiliano Anselmi, Serafino Sordi și, prin urmare, ale lui Bozzetti însuși. Cu toate acestea, mai multe centre culturale din Roma au fost, de asemenea, decisive pentru renașterea tomismului, care au servit drept *fundal* pentru *Aeterni Patris* : printre acestea, în special, Colegiul Roman, pe care Leon al XII-lea l-a încredințat Părinților iezuiți în 1824 și care l-a avut ca prim rector pe menționatul Părinte Taparelli d'Azeglio [70].

[70] Despre *Ratio studiorum* și caracteristicile Institutului, vezi P. P IRRI , *Universitatea Gregoriană a Colegiului Roman din 1824 până în 1924,* în

3. *«Vetera novis augere et perficere»: Aeterni Patris* și răspândirea tomismului

Pe 20 februarie 1878, Pietro Gioacchino Pecci a urcat pe tron cu numele de Leon al XIII-lea. Predecesorul său, Pius al IX-lea, demonstrase deja o sensibilitate acută pentru renașterea gândirii tomiste, însă abia odată cu Papa Pecci acest program a fost exprimat organic și oficial în documente importante precum *Aeterni Patris* și *Epistula Encyclica ad Episcopos et clerum in Gallis in qua praesetim de educatione cleri,* promulgată pe 8 septembrie 1899. Scopul acestor documente era de a asigura unitatea gândirii filosofico-teologice în cadrul bisericii, pentru a se opune mai ferm secularizării (care în Germania lui Bismarck luase numele de *Kulturkampf)* și derivelor sceptice ale gândirii moderne: în plus, aceste enciclice, inclusiv *Rerum novarum* pentru „chestiunea socială", au reprezentat un punct forte al politicii leonine care viza afirmarea supremației bisericii asupra statului, prin teza „puterii indirecte" [71]. Programul politic și cultural al lui Leon al XIII-lea este bine exprimat de motto-ul ales pentru pontificatul său: *„vetera novis augere et perficere",* completând și îmbunătățind vechiul prin noul. În această perspectivă, tomismul este identificat ca filosofia Bisericii care trebuie promovată, reînviată și actualizată prin comparație critică cu gândirea modernă. În programul lui Leon, filosofia *ad mentem sancti Thomae* a constituit „acele

Universitatea Gregoriană a Colegiului Roman în primul secol al restituirii 1553 - 1824 - 1924, Roma 1924, pp. 1-14; G. F ILOGRASSI , *Teologie și filosofie în Colegiul Roman din 1824 până în prezent,* «Gregorianum», 35, 1954, pp. 512-540. O imagine de ansamblu asupra difuziunii tomismului în Italia secolului al XIX-lea este oferită de H. M. S. CHMIDINGER , *Centre tomiste la Roma, Napoli, Perugia,* în E. CORETH - W. M. N EIDL - G. P. FLIGERDORFFER (eds.), *Filosofia creștină,* cit., pp. 154-177.

[71] Odată ce puterea temporală a fost pierdută, pontifii - de la Leon al XIII-lea încoace - au încercat să restabilească puternica „putere indirectă" a Bisericii asupra guvernelor europene, transformând-o într-un ghid moral și spiritual ferm. Ideea „puterii indirecte" a Bisericii este prezentată în mod eficient în cartea lui P. T. Hibault , *„Savoir et pouvoir. Philosophie tomiste et politique clericale au XIX siècle",* Les Presses de l'Université Laval, Québec, 1972. Vezi și G. Perini , „ *Thomism and «clerical power». A research on the meaning and historical function of philosophy tomist* ", 78, 1975, pp. 94-127.

principiu al unității culturale și politice, în jurul papalității, menit ca remediu pentru dispersarea și deteriorarea modernității [72]". În acest sens, putem spune că enciclica *Aeterni Patris* și documentele ulterioare conexe urmează în urma acelui antimodernism radical care a caracterizat catolicismul secolului al XIX-lea: este o concepție a modernității ca o „acumulare de erori", erori care au început în teologie cu Luther și în filosofie cu Descartes [73].

În paragrafele introductive ale enciclicei „ *Aeterni Patris"* se observă că „«prin filozofie și vanitate vicleană» *(Scrisoarea către Coloseni* 2,8), mințile credincioșilor sunt înșelate și puritatea credinței este coruptă în ei" [74]. Din aceste preocupări pastorale, Leon al XIII-lea simte nevoia de a dedica o enciclică specifică „studiilor filosofice, astfel încât acestea să corespundă în mod corespunzător binelui credinței și demnității științelor umane" [75]. În special, documentul afirmă că relele morale și politice ale societății au origini ideologice precise: acestea, în mare parte, își au originea în modernitate și iau numele de iluminism, materialism, secularizare și scepticism față de divin. Principala preocupare a Papei provine din faptul că și în interiorul Bisericii există mulți care, „punând deoparte moștenirea înțelepciunii antice, [au vrut] mai degrabă să încerce lucruri noi decât să sporească și să perfecționeze vechiul cu noul" [76].

Enciclica încredințează filosofiei trei sarcini majore, conturând un program speculativ solid. 1) „În primul rând, filosofia, dacă este folosită corect de intelectuali, servește într-un anumit fel la netezirea și pregătirea drumului pentru credința adevărată și la pregătirea adecvată a minților studenților săi pentru a primi revelația [77]." Sarcina principală a filosofiei este de a dovedi *praeambula fidei,* existența lui Dumnezeu

---

[72] FG BRAMBILLA , *Neotomismul între Restaurare și Reînnoire,* ÎN G. ANGELINI - G. COLOMBO - M. VERGOTTINI (eds.), ISTORIA *teologiei,* cit., p. 400.

[73] Această critică a „erorilor filozofice ale modernității" va fi reluată, cu argumente noi, și de Jacques Maritain, în special în scrierile sale de început: *Anti-moderne* și *Cei trei reformatori.*

[74] LEON al XIII-lea, *Aeterni Patris,* în *Enchiridion of the encyclicals,* VOL . III, n. 50.

[75] *Ibidem* .

[76] *Ibidem,* nr. 96.

[77] *Ibidem,* nr. 54.

și credibilitatea rațională a revelației. Din această perspectivă, filosofia este chemată să demonstreze raționalitatea intrinsecă a actului de credință: acest act nu ar necesita niciun sacrificiu al intelectului, ci ar fi punctul culminant natural al unui proces argumentativ. 2) În al doilea rând, filosofia ar servi la conferirea unui caracter științific teologiei: „Odată ce aceste fundamente solide [*praeambula fidei] au fost puse,* este necesară o utilizare continuă și multiplă a filosofiei, astfel încât teologia sacră să își poată asuma și îmbrăca natura, forma și caracterul adevăratei științe. Într-adevăr, în această disciplină, cea mai nobilă dintre toate celelalte, este absolut necesar ca numeroasele și diversele părți ale disciplinelor cerești să fie conectate ca într-un singur corp, astfel încât, fiind așezate în ordinea lor corectă și deduse din principiile lor, să stea între ele într-o frumoasă și strânsă armonie; și, în final, ca toate și fiecare să fie confirmate de propriile argumente irefutabile." Cu aceste expresii [78]se specifică concepția tomista a *philosophia ancilla theologiae :* logosul uman are sarcina fundamentală de a construi un sistem articulat al adevărului pornind de la conținutul multiplu al Sfintelor Scripturi și al tradiției istorice a Bisericii. Prin urmare, filosofia este chemată să construiască o *„ logică a foii"* pornind de la *Scriptură* și de la *Traditio.*

3) A treia sarcină fundamentală a raționalității este cea a apologeticii: de a proteja adevărurile credinței prin respingerea tuturor obiecțiilor posibile. „De fapt, este de datoria filosofiei să apere adevărurile revelate cu cea mai mare grijă și să se opună celor care îndrăznesc să le respingă. Și din acest motiv este o mare laudă a filosofiei să fie considerată campioana credinței și bastionul ferm al religiei [79]. "

Aceste trei sarcini, afirmă Leon al XIII-lea, au fost copiate de toți marii doctori ai Bisericii, precum Sfântul Augustin și Sfântul Bonaventura. Cu toate acestea, adaugă el, în Sfântul Toma găsim un model de neegalat. Iată cuvintele sale: „Dar dintre toți doctorii scolastici, Toma de Aquino se remarcă de departe ca lider și învățător. El, așa cum notează cardinalul Cajetan [Thomas de Vio], «i-a ținut în mare stimă pe doctorii sacri din vechime și, astfel, într-un anumit sens, a atins cunoștințele tuturor»." Toma a adunat doctrinele lor laolaltă ca

[78] *Ibidem,* nr. 60.

[79] *Ibidem,* nr. 62.

pe niște membre împrăștiate ale aceluiași corp și le-a compus într-un întreg organic, le-a aranjat într-o ordine minunată și le-a sporit cu mari adăugiri, astfel încât merită să fie considerat un excelent păzitor și o glorie a Bisericii Catolice. [...] Nu există niciun subiect filosofic pe care să nu-l fi tratat cu perspicacitate și soliditate: a discutat legile dialecticii, Dumnezeu și substanțele incorporeale, omul și alte lucruri sensibile, acțiunile umane și principiile lor în așa fel încât nu a lăsat nimic de dorit: nici o gamă copioasă de întrebări, nici o aranjare adecvată a părților, nici o metodă excelentă de a proceda, nici soliditatea principiilor sau forța argumentelor, nici claritatea sau corectitudinea expunerii, nici ușurința în explicarea chiar și a celei mai abstracte chestiuni [...]. Mai mult, a distins cu grijă, așa cum se cuvine, rațiunea de credință; dar, unind-o pe una cu cealaltă într-un consorțiu prietenos, a păstrat intacte drepturile amândurora și demnitatea lor. Rezultă că rațiunea, ridicată de Sfântul Toma la culmea măreției sale, aproape că disperă să se ridice mai sus, iar credința cu greu poate aștepta de la rațiune ajutoare mai mari și mai puternice decât cele pe care le-a obținut acum. mulțumită Sfântului Toma [80]. Subtitlul enciclicei lui Leonine indică în mod clar chiar scopul documentului: *De philosophia Christiana ad mentem Sancti Thomae Aquinatis in scholis catholicis instauranda.* După cum am menționat deja, o nouă incitare semnificativă la răspândirea scolasticii, și în special a tomismului, a venit și de la succesorul lui Leon al XIII-lea, și anume de la Papa Pius al X-lea cu bula *Lamentabili* (3 iulie 1907) și mai ales cu enciclica *Pascendi* (8 septembrie 1907): în aceste documente, scolastica era indicată ca fiind cel mai valid instrument conceptual pentru a se opune modernismului, adică acelui curent de gândire catolică înclinat să încorporeze tendințele și transformările modernității. Astfel de impulsuri din partea Sfântului Scaun în apărarea scolasticii au favorizat nașterea unor noi instituții ecleziastice și universități: în 1875, Institutul Catolic a fost fondat la Paris, iar în 1893, Antonin Sertillanges și Pierre Mandonnet au început *Revista tomist;* în 1894, Institutul Superior de Filosofie din Louvain a fost fondat în Belgia, în același timp cu *Revue néoscholastique;* numeroase instituții au apărut și în Spania, Canada și chiar în Statele Unite, unde au fost fondate reviste precum „Noua

[80] *Ibidem,* nr. 83-86.

Școlastică" (din 1927) și „Tomistul" (din 1939). Universitățile pontificale din Roma (Gregoriana, Angelicum și Laterana) au dat naștere unei mișcări de idei definite drept „Tomism Roman"; principalii săi reprezentanți (toți clerici) au fost Michele De Maria, Matteo Liberatore, Camillo Mazzella, Vincenzo Remer, Louis Billot, Salvatore Talamo, Francesco Satolli și Guido Matiussi. Acești autori au dezvoltat principiile tomismului într-o formă sistematică, ignorând aproape geneza istorică a gândirii tomiste și nereușind să ia în considerare alte perspective ale gândirii medievale. Adriano Bausola a subliniat bine diferențele fundamentale dintre acest tip de „Tomism Roman" și cele ulterioare „Neoscolasticismul milanez" (favorizat la Universitatea Catolică din Milano, fondată de părintele Gemelli în 1921): „tomiștii romani", subliniază el, posedau „o cunoaștere limitată a gândirii moderne, rareori citită în sursele sale directe și, prin urmare, adesea criticată în necunoașterea adevăratelor sale caracteristici și a nevoilor din care a apărut". Atitudinea neoscolasticismului milanez era diferită. Se înțelegea că, pentru a stabili un dialog între filosofia veche și cultura nouă, erau necesare anumite condiții care uneori lipseau în rândul tomiștilor „romani": era necesar să se pornească de la cultura și știința contemporană, experimentate din interior (și, prin urmare, în primul rând, cunoscute în mod serios) pentru a aborda problemele pe care le ridicau, cu instrumentul principiilor antice; era necesar să se compare convingerile cosmologice și antropologice tomiste în lumina noilor perspective științifice [81].

Înainte de a analiza caracteristicile „neo-scolasticismului milanez", să ne oprim pe scurt asupra uneia dintre cele mai reprezentative figuri ale „tomismului roman", iezuitul Guido Matiussi (1852-1925). A absolvit fizica la Sorbona și ulterior a devenit profesor de teologie dogmatică la Universitatea Gregoriană din Roma. A fost însărcinat de Papa Pius al X-lea să elaboreze o sinteză a doctrinelor tomiste care să fie un ghid de încredere pentru studiile filosofice din seminarii și mai ales un antidot la modernism, care - așa cum vom vedea mai târziu - se răspândea în acei ani [82]. În 1917, Monseniorul Matiussi a publicat la Roma *Cele XXIV Teze ale Filosofiei Sfântului Toma:* acestea au fost larg

[81] A. B AUSOLA , *Cultura catolică și neo-idealismul,* în P. D I G IOVANNI (ed.), *Neo-idealismul italian,* Laterza, Roma-Bari 1988, p. 155-167, p. 160.

[82] Guido Matiussi a scris și *Jurământul antimodernist,* Bergamo 1909.

răspândite în lumea catolică și au dus la o închidere marcantă în sine [83]. Apărând un tomism dogmatic și atemporal, care ignora complet problemele istorice, Matiussi a condamnat modernitatea filosofică și principiile sale subiective și istoriste *în întregime . Această condamnare a fost exprimată și într-un mod simbolic într-un volum anterior și acum celebru, intitulat Il veleno kantiano* (Monza 1907). Potrivit lui Matiussi, „deși Kant nu dorește să fie considerat nici sceptic, nici idealist, filosofia sa duce «inevitabil» la un «scepticism universal».” Contrar a ceea ce susțin susținătorii metodei imanenței (moderniștii Blondel, Laberthonnière și, în Italia, Ernesto Buonaiuti), urmând gândirea kantiană, nicio apologetică a creștinismului nu ar fi posibilă: „cu bunătatea vieții și a inimii”, observa Matiussi, criticând primatul kantian al practicului urmat de moderniști, „nu este posibil să se restaureze edificiul ruinat al cunoașterii”. Matiussi este peremptoriu atunci când afirmă că gândirea kantiană este otravă, deoarece „ordinea cognitivă rămâne tăiată de la rădăcină”: critica transcendentală a filosofului german interzice realismul și deținerea oricărui adevăr cert despre ființa obiectivă: „totul rămâne instabil și incert”; în plus, el dizolvă moralitatea autonomizând-o de revelația religioasă și face ca fiecare datorie să depindă de voința individului. Criticile lui Matiussi la adresa lui Kant nu fac decât să le reînnoiască pe cele formulate de iezuitul Benedikt Stattler (1728-1797) spre sfârșitul secolului al XVIII-lea [84]: ele răspândesc imaginea distorsionată a unui filosof sceptic, idealist și subiectiv, al cărui sistem, împreună cu cel al lui Hegel, nu este altceva decât sinteza completă a tuturor „erorilor modernității”.

4. Agostino Gemelli și neoscolasticii Universității Catolice din Milano: o *gigantomachie reînnoită perì tês ousías*

Agostino Gemelli (1878-1959) ne oferă o imagine despre Kant

[83] Vezi G. M ATIUSSI , *Cele XXIV teze despre filosofia Sfântului Toma d'Aquino, aprobate de Sacra Congregație pentru Studii* , Universitatea Gregoriană, Roma, 1917. Un nou catalog de 24 de teze a fost propus câțiva ani mai târziu de dominicanul Edouard Hugon (*Les vingtquatre thèses thomistes,* Paris 1927).

[84] Vezi B. STATTLER , *Anti-Kant,* Joseph Leutner, München 1788 .

oarecum diferită de cea a lui Matiussi: el recunoaște că „chiar și în Kant vedem afirmațiile acelei «filosofii perene» care pătrunde, intenționat sau nu, speculațiile din toate timpurile [85]". Criticile lui Gemelli se concentrează, așa cum era de așteptat, pe epistemologia kantiană: cu toate acestea, judecata sa generală asupra gânditorului de la Königsberg nu este în întregime negativă, precum cea a lui Matussi. Părintele Gemelli recunoaște că impulsul spre transcendență constituie sufletul filosofiei kantiene, care nu abdică complet în fața problemelor metafizice: „din ruinele Dialecticii [în Critica rațiunii pure] se naște o dorință neliniștită și tremurătoare după Dumnezeu și lumea inteligibilă; limitele impuse cunoașterii ne fac să simțim mai puternic nevoia de a le depăși în orice fel [86]". Opunându-se agnosticismului kantian în raport cu metafizica și recuperând realismul cognitiv de origine aristotelică, Gemelli reiterează: „pentru noi, rațiunea teoretică, mai degrabă decât practica, îl călăuzește pe om de la *mundus sensibilis* la *mundus intelligibilis,* de la lumea fenomenelor la lumea ființei".

noumene; ideile rațiunii sunt, deja în domeniul rațiunii pure, nu doar regulative, ci „reale", în sensul că le corespunde o realitate obiectivă» [87]. Ceea ce s-a spus implică faptul că «Dumnezeu, nemurirea, libertatea aparțin ca cuceriri definitive rațiunii raționale, care se ridică sub îndrumarea principiului rațiunii suficiente de la fenomen la noumen» [88]. Potrivit lui Gemelli, filosofia lui Kant și celelalte mari propuneri speculative ale gândirii moderne trebuie asimilate în ceea ce privește adevărul pe care îl conțin; criteriul pentru a judeca validitatea sau nevaliditatea oricărei perspective filosofice va fi verificarea acesteia cu philosophia *perennis* elaborată în modelul aristotelic-tomistic: «depășim Kant cu filosofia perenă, integrând și corectând gândirea sa cu gândirea care de la Platon și Aristotel, prin Sfântul Augustin și

[85] A. G EMELLI , *Punctul nostru de vedere în studiul filosofiei lui Immanuel Kant,* în A A . V V ., *Immanuel Kant (1724-1924),* Vita e Pensiero, Milano 1924, p. 10.

[86] *Ibidem,* p. 14.

[87] *Ibidem,* p. 11.

[88] *Ibidem,* p. 15.

Sfântul Toma, ajunge la Kant și îl depășește pe Kant» [89]. Aceasta este o atitudine de gândire care i-a caracterizat pe filosofii eminenți ai Universității Catolice din Milano, fondată de părintele Gemelli în 1921 și care, de la bun început, a devenit unul dintre cele mai active centre filosofice italiene în renașterea scolasticii și a așa-numitei „filosofii perene" [90].

Urmând indicațiile istoriografice ale lui Italo Mancini, distingem două faze, sau mai bine două generații, ale neoscolasticismului milanez, cu siguranță în strânsă continuitate, dar cu nuanțe și accente speculative diferite. Prima fază, inaugurată de părintele Gemelli, „este mai degrabă de natură apologetică, având în centrul său marea problemă, mai degrabă strategică decât filosofică, a formelor de reconciliere a tomismului cu gândirea modernă; a tomismului văzut ca cea mai matură și de neîntrecut formă de filosofie perenă, o *Gemeingut,* așa cum credea și medievalistul Maurice De Wulf [91]". Exponenții acestei prime generații proveneau din lumea ecleziastică și au fost în special

---

[89] *Ibidem,* p. 17.

[90] În 1919, părintele Agostino Gemelli, împreună cu intelectuali și colaboratori precum Ludovico Necchi, Francesco Olgiati, Armida Barelli și Ernesto Lombardo, și-a atins obiectivul de a înființa rapid o universitate catolică care să joace un rol important în cultura italiană și europeană. Modelul său a fost Universitatea din Louvain. În februarie 1920, a fost înființat Institutul de Studii Superioare Giuseppe Toniolo, organismul fondator și garant al Universității Catolice. Pe 24 iunie același an, acesta a primit un decret de aprobare, semnat de Benedetto Croce, pe atunci ministru al Educației, exact în momentul în care Papa Benedict al XV-lea a aprobat universitatea din perspectivă ecleziastică, marcând astfel un „punct de sosire victorios pentru mișcarea catolică, ba chiar pentru întreaga comunitate ecleziastică italiană". Pe 7 decembrie 1921, noua universitate a fost inaugurată oficial la Milano. Despre evenimentele din jurul înființării sale și al vieții academice a universității milaneze, vezi A A . V V ., *Oameni și evenimente ale Universității Catolice,* Antenore, Padova 1984; A A . V V ., *Pentru o istorie a Universității Catolice a Sacrei Inimi. Șaptezeci și cinci de ani de viață în Biserică și în societatea italiană,* Vita e Pensiero, Milano 1997; M. B OCCI - S. Z ANINELLI , *Agostino Gemelli, Rector și franciscan: Biserică, regim, democrație,* Morcelliana, Brescia 2003.

[91] I. MANCINI , *Neoscolastica în anii fascismului,* în O. POMPEO F ARACOVI (ed.), *Tendințe în filosofia italiană în epoca fascismului,* Belforte, Livorno 1985, pp. 263-291, p. 263.

franciscanii Emilio Chiocchetti (1880-1951), Francesco Olgiati (1886-1962) și Amato Masnovo (1880-1955). O discuție separată merită pozițiile lui Giuseppe Zamboni (1875-1950), care, după doisprezece ani de predare la Universitatea Catolică, a fost forțat să-și abandoneze activitatea didactică din motive ideologice: prin studiul lui Kant, Rosmini și Brentano, a susținut o „epistemologie pură" care, potrivit criticilor săi, făcea prea multe concesii subiectivismului modern [92]. A doua fază/generație, care caracterizează în principal perioada postbelică, îi include pe Umberto Antonio Padovani (1894-1968) și Gustavo Bontadini (1903-1990). Exponenții acestei a doua faze aveau o educație seculară, au demonstrat o deschidere notabilă față de filozofiile moderne și le plăcea să-și definească poziția nu atât ca neoscolastică, cât ca „neoclasică", pentru a sublinia că argumentul lor ar fi valid *erga omnes* tocmai pentru că era solid fundamentat pe modelul rațiunii dezvoltat în lumea greacă clasică. În conformitate cu această a doua orientare se află și figurile notabile ale lui Sovia Vanni Rovighi și Virgilio Melchiorre.

Ne vom concentra acum asupra caracteristicilor primei generații a acestor intelectuali milanezi, începând cu părintele Gemelli, un promotor neobosit al multor activități care au favorizat renașterea neoscolasticismului în Italia, nu în ultimul rând fondarea „Rivista di Filosofia Neoscolastica" în 1909. Vom avea ocazia să discutăm mai târziu a doua fază în legătură cu Mișcarea Gallarate și numeroasele dezbateri care au avut loc în cadrul acesteia între filosofii de orientare „neoclasică" și filosofii de orientare „spiritualistă".

Părintele Agostino Gemelli — născut Edoardo — a absolvit medicina în 1902 sub îndrumarea lui Camillo Golgi (laureat al Premiului Nobel în 1906) și a publicat ulterior eseuri despre histologie

[92] , Zamboni a fost „cea mai speculativă minte a neo-tomismului italian" (MF SCIACCA , *La filosofia oggi,* Vol. II, Marzorati, Milano 1958, p. 301). Printre publicațiile sale merită menționate: *Sistemi di gnoseologi e di morale,* 1930; *La persona umana,* 1941. Vezi și FL MARCOLUNGO , *Il contributi di G. Zamboni al rinnovamento della metafisica classica,* în E. A GAZZI (ed.), *Il pensiero cristiano nella filosofia italiana del Novecento, Milella, Lecce 1980, pp.* 171-178 . Despre trista istorie a „cazului Zamboni", vezi documentele din S. D E GUIDI (ed.), *Autobiografia etica di Giuseppe Zamboni,* Dehoniane, Bologna 1982.

și fiziopatologie. *Mentalitatea medicului* l-a atras pe tânărul Gemelli spre pozitivism. În Joia Mare din 1903, viața sa a luat o întorsătură decisivă: s-a convertit la catolicism și a decis să se alăture Ordinului Fraților Minori Franciscani. Astfel, în timp ce susținea tomismul, a fost strâns legat și de producția intelectuală a școlii franciscane: printre autorii săi preferați s-au numărat, fără îndoială, Duns Scotus și Sfântul Bonavenura. Această sensibilitate franciscană a cultivat în Gemelli o deschidere către problemele moderne și o dorință de a se angaja într-un dialog constructiv cu idealismul, care în acei ani a găsit noi susținători demni în Benedetto Croce și Giovanni Gentile. În plus, o caracteristică a lui Gemelli a fost interesul său constant pentru științele naturii, tot în conformitate cu tradiția franciscană medievală (gândiți-vă doar la figura lui Roger Bacon): la Universitatea Catolică a organizat un institut de psihologie experimentală, iar printre publicațiile sale se numără numeroase scrieri și despre psihologia judiciară și criminologie. Să ne amintim: *Doctrinele moderne ale delincvenței* (1908), *Noi metode și orizonturi ale psihologiei experimentale* (1926), *Personalitatea delincventului în fundamentele sale biologice și psihologice* (1946). În această activitate de promovare a cunoașterii experimentale, Gemelli a urmat și cerințele științifice (dar anti- pozitiviste) promovate de Universitatea din Louvain.

Antonio Gramsci a vorbit despre o „natură eminent practică a activității părintelui Gemelle și despre agnosticismul său filosofic” [93]: această natură practică este remarcată cu bunăvoință și de Bontadini, care consideră că „Gemelli nu a fost un filosof și nici nu a avut temperamentul unuia”. Totuși, deși nu a fost un „filosof profesionist”, ni se pare că Gemelli conține în mod clar câteva perspective teoretice fundamentale care au fost ulterior explorate în mod adecvat în cercul său cultural (la Chiocchetti, Olgiati, Masnovo) și, mai general, la exponenții neoscolasticismului italian. Definiția lui Gemelli pentru „neo-scolastic” ni se pare emblematică: „Termenul de filozofie neoscolastică se referă în mod propriu la restaurarea gândirii medievale în cadrul civilizației moderne, considerând gândirea medievală nu ca o expresie tranzitorie a unei civilizații, ci, în esență, ca cucerirea definitivă a rațiunii umane în domeniul metafizicii, o cucerire

[93] A. G. RAMSCI , *Caiete,* p. 1208.

maturizată prin speculația greacă și creștinism și având ca caracteristici generale realismul și teismul [94]. ”

Tot cu aceste cuvinte, într-un discurs inaugural rostit la Napoli pe 5 mai 1924, părintele Gemelli și-a exprimat nevoia unei reconsiderări speculative autentice a scolasticismului medieval și în special a gândirii tomiste: „Ni se pare că însuși principiul raționalității istorice interzice împărțirea cursului istoriei în două și condamnarea uneia. Așa cum este de neconceput ca istoria să se fi dezvoltat rațional doar până în secolul al XIII-lea, tot așa este inadmisibil ca raționalitatea să înceapă cu Descartes sau cu Renașterea italiană. În evoluția sa perpetuă, istoria are o unitate dinamică, care este un altar pe care nimic nu este sacrificat morții, ci unde totul este coordonat armonios în unitatea organică a realității și în continuitatea dezvoltării. [...]. Pe scurt, între Sfântul Toma al repetitorilor, care l-au mumificat, și Sfântul Toma al călăilor, care ar vrea să-l omoare, ni se pare că există loc pentru Sfântul Toma al celor care, în dezvoltarea culturii, cred în programul enunțat de Marsilio Ficino: *un bono in bonum»* [9. *Această „lege a raționalității realității” exprimată de Gemelli este reluată și specificată în* continuare de Francesco Olgiati ca o „lege a asimilării”: «neo-scolastica noastră» - afirmă Olgiati - «trebuie să posede această caracteristică: nu să se târască alături de sistemele contemporane, ci să asimileze și să încorporeze în organismul său și să învioreze cu spiritul său fiecare alt adevăr pe care mintea umană, din secolul al XIII-lea încoace, a reușit să-l investigheze și să-l descopere»[95] [96].

Urmând această „lege a asimilării”, Olgiati intenționează să evidențieze „sufletul adevărului” inerent fiecărui sistem filosofic, fie el empirist sau idealist. Cu acest spirit dialogic și „asimilativ” se îndreaptă spre studiul gândirii moderne și contemporane. Inspirându-se de Henri Bergson, potrivit căruia fiecare perspectivă filosofică apare și este hrănită de o intuiție metafizică originală, Olgiati observă, de asemenea, că la originea fiecărui sistem există întotdeauna o „metafizică inițială”,

---

[94] Textul este relatat și comentat în MF S CIACCA , *Filosofia astăzi,* vol. II, cit., p. 299.

[95] A. GEMELLI , *Contribuția mea la filosofia neo-scolastică,* VITA e Pensiero, Milano 1932 [2] (prima ediție datează din 1927), pp. 8-9.

[96] *Ibidem,* p. 25. În acest text, Gemelli interacționează și cu Olgiati, cofondator al Universității Catolice, stimatul său prieten și colaborator.

un „suflet", adică o concepție generală despre realitate, poate uneori nici măcar enunțată explicit, care luminează sistemul în toate părțile sale [97]. Exemple de astfel de „suflete inspiratoare" sunt *Ideea* la Platon, *Sinola* la Aristotel, *Cogito* la Descartes și Transcendentalul (cu sinteza a priori aferentă) la Kant. Preocuparea teoretică și istoriografică a lui Olgiati este, așadar, dublă: *în primul rând,* el evidențiază „metafizica" care stă la baza fiecărei perspective și, în al doilea rând, caută să evalueze critic toate elementele sistemului care pot fi, de asemenea, încorporate în ceea ce el consideră „filosofia perenă", și anume realismul derivat de la Aristotel. În istoria gândirii occidentale, Olgiati identifică trei macro-categorii de speculație: realismul, fenomenismul și actualismul. Pentru realism, după cum se știe, *primum cognitum* este ființa, iar aceasta din urmă este synolon, adică o uniune între formă și materie. Spre deosebire de transcendentalismul kantian și de orice formă de idealism, Olgiati reiterează constant în scrierile sale că conceptul de ființă este obiectul evidenței imediate și originale: în opinia sa, „ființa este fie înțeleasă imediat, fie nu va fi niciodată înțeleasă" *(A proposito di realismo,* 1937), așa cum este cazul idealismului lui Gentile, care absolutizează activitatea gândirii pure care se intuiește pe sine. Olgiati se distanțează de toate acele filosofii care uită realitatea obiectivă a ființei: acestea se concentrează exclusiv asupra subiectului pentru a studia posibilitățile și limitele cunoașterii. Prin urmare, el critică atât fenomenalismul, cât și actualismul, deoarece implică o inevitabilă *Vergessenheit des Seins* (expresia este a lui Heidegger), o „uitare a ființei". Pentru idealism, și în special pentru forma sa cea mai radicală, actualismul lui Gentile, realitatea se identifică cu însăși subiectivitatea transcendentală, adică cu locul unde are loc sinteza dintre obiect și actul de cunoaștere. Fenomenalismul, pe de altă parte, poate lua forme mult mai variate, unde ființa obiectivă se confundă cu ceea ce „apare" (în greacă, *phainetai*) în arcul conștiinței. Declinările fenomenalismului sunt empirismul (concentrat în întregime pe aparența sensibilă), raționalismul (unde cunoașterea presupune și idei înnăscute, ca în cazul lui Leibniz) și vitalismul (unde obiectul aparenței este experiența conștiinței, *Erlebnis- ul* discutat și de Wilhelm Dilthey).

[97] ALE intuiționismului și vitalismului: vezi F. OLGIATI , *La filosofia di Enrico Bergson,* Bocca Editori, Torino 1914.

Intenția lui Olgiati și a colegilor săi milanezi a fost o reînnoită *„gigantomachia perì tês ousías”* (Platon, *Sofistul,* 246a): era o „bătălie intelectuală” împotriva neînțelegerilor gândirii moderne pentru o revenire la o înțelegere cuprinzătoare a ființei și a primelor sale principii [98]. Împotriva oricărei forme de idealism și transcendentalism *à la* Kant, Olgiati susține că noțiunea de ființă este primară și fundamentală și că însuși principiile care determină cunoașterea sunt bine întemeiate * *supra rationem entis**, adică în obiectivitatea ființei. Vom reveni ulterior și vom explora aceste elemente speculative atunci când vom discuta disputa Olgiati-Carlini și apoi vom aprofunda dezbaterile dintre metafizicienii clasici și spiritualiști care au avut loc la Conferințele de la Gallarate.

Trebuie să subliniem acum că realismul ontologic susținut de Olgiati și alți exponenți ai Universității Milaneze a fost fundamentul speculativ de la care Amato Masnovo, profesor al lui Bontadini și Vanni Rovighi, a pus problema lui Dumnezeu și a relației dintre filosofie și creștinism. Potrivit lui Masnovo, pentru a realiza o pătrundere rațională a realităților metafizice, filosofia trebuie să fie capabilă să se ridice cu argumente solide la primul principiu, *id quod dicimus Deum.* Într-o filosofie coerentă și riguroasă, Dumnezeu nu poate constitui niciodată o idee a priori a subiectului, ci mai degrabă un principiu dedus logic din realitatea empirică: „În filosofie”, îi plăcea lui Masnovo să spună, „Dumnezeu se găsește pentru prima dată ca predicat și nu ca subiect”. În raționamentul său, Masnovo pornește de la observarea devenirii inexorabile a entităților: el observă totuși că, dintr-o perspectivă logică, devenirea nu se poate explica pe sine și trebuie să se refere în mod necesar la un principiu originar. În argumentația sa, el se referă la principiul tomist *omne quod movetur ab alio movetur,* înțeles ca principiul conform căruia ceea ce devine nu are propria rațiune de a deveni. Prin urmare, pentru ca entitățile care devin să nu fie contradictorii, este *necesar* să se postuleze existența unei entități absolut nedevenitoare, care este „principiul rațiunii suficiente” pentru orice realitate. Astfel, filosofia atinge o cunoaștere rațională (dar

[98] Printre lucrările fundamentale ale lui Francesco Olgiati se numără *Neoscolastica, Idealismul, Spiritualismul* (scrisă în colaborare cu Armando Carlini), Vita e Pensiero, Milano 1933; *Realismul,* 1936; *și Fundamentele filosofiei clasice,* Milano 1950.

întotdeauna parțială!) a lui Dumnezeu. Această poziție este clar expusă în cartea sa din 1941, *Filosofia către religie.* Aceasta afirmă că filosofia ne poate conduce la primul principiu al realității și ne permite să ne împingem - doar cu ajutorul rațiunii - până la pragul unei posibile revelații divine: este o filozofie „tendențial creștină", nu „constituțional creștină". Pentru el, o „filosofie tendențial creștină" propune un model al rațiunii care își recunoaște limitele constitutive și, prin urmare, este deschis posibilității Revelației. Conform lui Masnovo, filosofia, în măsura în care este realism metafizic, reușește să ne ofere „condițiile de posibilitate" pentru actul credinței religioase, care în sine rămâne însă o alegere trăită în adâncul inimii. Masnovo a căutat, așadar, să evidențieze posibilele afinități dintre Toma și Augustin, căutând într-o „armonie augustino-tomistă" o mediere între metafizica clasică și exigențele existențiale [99].

Printre prima generație de intelectuali milanezi, franciscanul Emilio Chiocchetti s-a remarcat pentru studiile sale asupra gândirii lui Giambattista Vico și asupra idealismului italian, ceea ce l-a făcut deosebit de sensibil la tema istoriei ca dezvoltare organică a spiritului [100]. În tinerețe, Chiocchetti a avut ocazia să-și perfecționeze studiile la Universitatea din Louvain și în Germania: a avut astfel ocazia să se implice direct în marile sisteme ale idealismului german și să aprecieze încercarea lor de a construi „filosofii ale libertății" (gândiți-vă la J.G. Fichte) fondate pe absolut și capabile să se opună materialismului cu argumente solide. Referindu-se la conceptul lui Rosmini de „sinteză universală", Chiocchetti a fost determinat să revizuiască „conținutul adevărului" al fiecărei perspective pentru a-l conduce la o sinteză reînnoită: de exemplu, a studiat idealismul lui Giovanni Gentile, subliniind valoarea fundamentală a criticilor sale la adresa pozitivismului științific [101]. Totuși, idealismul lui Croce și Gentile, în ciuda evaluărilor pozitive sporadice ale unor elemente, a fost ținta polemică generală a neoscolasticismului milanez: idealismul a fost

---

[99] Vezi I DEM , *S. Agostino și S. Tommaso. Concordanțe și evoluții,* Vita e Pensiero, Milano 1942.

[100] Vezi E. CHIOCCHETTI , *The Philosophy of GB Vico,* VITA e Pensiero, Milano 1935.

[101] Vezi E. CHIOCCHETTI , *The Philosophy of G. Gentile,* VITA e Pensiero, Milano 1922.

condamnat chiar de Chiocchetti ca o „metafizică a minții” care dizolva transcendența lui Dumnezeu în actul gândirii pure (Gentile) sau în istoricitatea spiritului (Croce).

Capitolul II

Interpretări ale creștinismului în idealismul italian

1. Curente filozofice din a doua jumătate a secolului al XIX-lea și dezvoltarea idealismului

În prima jumătate a secolului al XIX-lea, odată cu metafizica lui Gioberti și Rosmini, filosofia italiană a atins culmi speculative înalte: *Protologia* lui Gioberti și *Teosofia lui Rosmini* sunt două lucrări fundamentale care construiesc sisteme complexe capabile să contracareze imanența hegeliană, căutând o reconciliere substanțială între filosofie și adevărurile credinței creștine. „Filosofia italiană a Risorgimento-ului" a găsit astfel – potrivit lui Michele Federico Sciacca, care la rândul său repetă tezele maestrului său Giovanni Gentile [104]– două sinteze speculative viguroase, capabile să cuprindă realitatea în întregime (în stilul lui Hegel). Acestea sunt însă sisteme care încearcă în mod clar să păstreze transcendența Dumnezeului creștin.

A doua jumătate a secolului al XIX-lea pare să fi fost caracterizată în Italia, ca și în restul Europei, printr-o prevalență a diferitelor abordări filosofice care, deși prezentau figuri individuale de interes notabil, nu au dat naștere unor construcții conceptuale măreațe. Concomitent cu dezvoltările pozitivismului, unul dintre principalii săi exponenți ai căruia a fost Robertò Ardigò (1828-1920), a existat în Italia o continuare a spiritismului care caracterizase filosofia Risorgimento-ului și care avusese, în general, rezultate favorabile credinței creștine. Această poziție este reprezentată de Terenzio Mamiani della Rovere (1799-1885), ale cărui *Confesiuni ale unui metafizician* (1865) le amintim, de Francesco Acri (1834-1913), traducător al dialogurilor lui Platon în italiană, și de Francesco Bonatelli (1830-1911): acesta din

[104] Vezi MF S CIACCA , *Philosophy in the Age of the Risorgimento,* Editrice Vallardi, Milano 1948.

urmă a fost profesor la Universitatea din Padova, iar învățătura sa a constituit alternativa spiritualistă la pozitivismul lui Ardigò. Gândirea lui Bonatelli este obiectul unui interes reînnoit astăzi: într-una dintre principalele sale lucrări, *Conștiința și mecanismul interior* (1872), el abordează problema relației dintre libertate și necesitate în cadrul conștiinței, ajungând la o „filosofie a minții" capabilă să împace determinismul și libertatea, deși într-un mod complex și problematic [105]. În curentul secolului al XIX-lea al așa-numiților „spiritualiști catolici", figura lui Giovanni Maria Bertini (1818-1876), profesor la Universitatea din Torino și autor a trei lucrări importante, are o importanță teoretică notabilă: *Idea di una filosofia della vita* (1850), *Dialoguri despre chestiunea religioasă* (1860) și *Istoria critică a dovezilor metafizice ale unei realități suprasensibile* (1865-66). Augusto Del Noce l-a definit drept „cel mai mare filosof al Italiei de Nord după moartea lui Rosmini" [106]. În tinerețe, Bertini a avut ocazia să-l întâlnească pe Luigi Ornato (1787-1842), un platonician care, în timpul unei lungi ședere în Franța, a studiat în profunzime gândirea lui Rousseau și a lui Friedrich Heinrich Jacobi. Prin influența lui Ornato și a autorilor dragi lui, Bertini a dezvoltat o interesantă „filosofie a vieții" în care rațiunea era definită nu doar în raport cu logica, ci și cu nevoile vitaliste și existențiale. Similar lui Jacobi, Bertini a subliniat și el că rațiunea (în germană *Vernunft*) își extrage capacitățile deductive și din lumea pestriță a percepției *(vernehmen).* Potrivit lui Jacobi, însăși etimologia lui *Vernunft* derivă din *vernehmen,* dezvăluind astfel legătura originală a rațiunii cu „lumea vieții", fondată pe percepții senzoriale [107]. Din nou prin Jacobi, Bertini accentuează potențialul

---

[105] În acest sens, vezi D. P OGGI , *Conștiința și mecanismul interior. Francesco Bonatelli, Roberto Ardigò și Giuseppe Zamboni,* Poligrafo, Padova 2002.

[106] A. D EL N OCE , *Juvalta și Mazzantini,* în A. RIZZA (ed.), *The Philosophy of Carlo Mazzantini,* Studium, Roma 1985, p. 122. Studii valoroase asupra acestei figuri sunt cele ale lui G. GENTILE , Giovanni *Maria Bertini și Influența lui Jacobi în Italia,* în I DEM , *The Origins of Contemporary Philosophy in Italy,* Messina 1917: new edition, Le Lettere, Florence 1958, Vol. I, p. 139-214 ; F. D E S ARLO , *Raționalismul lui Giovanni Maria Bertini,* Zoagli, Genova 1925; R. V IORA , *Gândul lui Giovanni Maria Bertini,* Centro Stampa, Cavallermaggiore 1998.

[107] Conform lui Jacobi, „rădăcina rațiunii *(Vernunft)* este *vernehmen,* a

cognitiv al intuiției - *Ahnung -ul* despre care vorbește filosoful german - și în special al „intuiției infinitului real". El ajunge la un spiritualism teist, pornind de la conceptul intuiției infinitului prezent în *cogito* , declinând astfel *cogito- ul* („eu gândesc") într-un *cogitor* (o „ființă gândită de"). Ideea de infinit este întotdeauna prezentă în minte și, potrivit lui Bertini, implică însăși realitatea obiectului său. Din această perspectivă, se pare că argumentul ontologic al lui Anselm pentru existența lui Dumnezeu este repropus pe baza filosofiei moderne de origine cartesiană (a treia dintre *Meditațiile metafizice ale lui Descartes*). Confruntarea cu modernitatea filosofică l-a împins pe Bertini, mai ales în ultimii săi ani, să se distanțeze de ortodoxia catolică; această detașare nu a fost lipsită de motivații etice și politice: Bertini, la fel ca alți intelectuali catolici din secolul al XIX-lea, a apărat statul liberal naștere de intransigența ierarhiei ecleziastice. Prin urmare, Bertini a susținut autonomia judecății față de orice autoritate pământească, chiar și în chestiuni religioase: numai Dumnezeu este absolut, toate celelalte sunt relative, iar Biserica însăși, cu dogmele sale, este o construcție istorică și, ca atare, *semper reformanda.* Ni se pare că poziția lui Bertini anticipează multe dintre temele dezvoltate ulterior de Ernesto Buonaiuti și alți moderniști de la începutul secolului al XX-lea. Tipic modernismului, Bertini apără primatul absolut al conștiinței individuale, singura *vox Dei* capabilă să ne călăuzească în alegerile etice și religioase: în viziunea sa, prin urmare, există o „religie a inimii înnăscută în fiecare om". Bertini subliniază faptul că omul, prin intermediul organului intuiției, devine *un naturalizator religiosas* și se pregătește cu libertate de spirit pentru a primi mesajul creștin în pluralitatea hermeneuticii sale posibile.

În timpul Risorgimento-ului, și mai ales după înființarea Regatului Italiei, la Napoli s-a dezvoltat o mișcare filosofică de importanță

---

percepe. Rațiunea pură este o percepție care este, în primă instanță, o auto-percepție: aceasta înseamnă că rațiunea pură operează pornind de la percepția despre sine și a lumii senzoriale" (FH J ACOBI , *Scrisoare către Fichte,* martie 1799, textul este raportat în JG F ICHTE , *Gesamtausgabe der Bayerische Akademie der Wissenschaften,* editată de R. Lauth *și colab.,* Frommann-Holzboog, Stuttgart - Bad Cannstatt, seria III, vol. 3, p. 233 [traducerea noastră italiană]). Despre gândirea filosofului german, vezi A. A CERBI , *Il sistema di Jacobi. Ragione, esistenza, persona,* Olms, Hildesheim 2010.

europeană, care a caracterizat filosofia italiană timp de aproape un secol. Aceasta a fost determinată de o renaștere a gândirii lui Hegel și este denumită în mod obișnuit neo-hegelianism sau „idealism napolitan". Principalii exponenți ai acestei mișcări idealiste au fost Francesco De Sanctis (1818-1883) pentru aspectele estetice și literare, și Bertrando Spaventa (1817-1883) pentru studiile istoriografice și teoretice. Apelând la structurile solide ale dialecticii hegeliene și afirmând primatul constitutiv al spiritului asupra naturii, idealismul, în special în cultura italiană, a prevalat treptat asupra pozitivismului și a altor tendințe filosofice, devenind din ce în ce mai dominant în primele decenii ale secolului al XX-lea, odată cu reelaborările lui Benedetto Croce (1866-1952) și Giovanni Gentile (1875-1944). Această hegemonie idealistă a conferit studiilor filosofice italiene un caracter predominant umanist și istoriografic, probabil caracterul pe care îl păstrează și astăzi, în ciuda concentrării actuale încă semnificative asupra problemelor științifice și epistemologice. Mai mult, cel puțin până în anii 1950, idealismul a modelat nu doar cercetarea filosofică, ci a influențat profund și alte domenii ale cunoașterii, cum ar fi critica literară, istoriografia și celelalte științe umaniste.

Ne vom concentra acum asupra unor caracteristici speculative ale idealismului și asupra unor figuri italiene proeminente pentru a încerca apoi să clarificăm relația complexă pe care exponenții idealismului au avut-o cu problema teologică și în special cu religiozitatea creștină.

«Odată cu noul idealism» - subliniază Luigi Stefanini, autorul unui volum singular intitulat *Idealismul creștin* (1931) - «originea spirituală a fiecărei realități determinate empiric este reafirmată; *primatul gândirii,* sau al idealului, sau al ceea ce este determinat în claritatea intimității noastre conștiente, este restabilit. Cu toate acestea, gândirea, căreia noul idealism îi atribuie primat, este ea însăși *practică:* nu este gândirea care, fixată în scheme ireformabile, imobilă își contemplă obiectul, în maniera vechiului intelectualism, ci gândirea care se formează în dinamismul istoriei» [108]. Într-o concepție idealistă, realitatea în întregul ei este înțeleasă ca dezvoltarea unui principiu original și fondator, căruia filosofii i-au dat diverse nume din când în când: Idee, Rațiune, Concept, Spirit, Eul absolut, Absolutul, Identitatea

[108] L. STEFANINI , *Istoria filosofiei,* Società Editrice Internazionale, Torino 1954, p. 323 .

absolută a Spiritului și Naturii, necondiționatul și chiar Dumnezeu (chiar dacă pe pozițiile idealiste este în majoritatea cazurilor un Dumnezeu imanentizat și în orice caz diferit de Dumnezeul personal și transcendent al tradiției biblice) [109]. Este bine cunoscut faptul că la Napoli, la sfârșitul secolului al XIX-lea, tinerii filozofi idealiști erau numiți cu bunăvoință „begriffi": *Begriff* în germană înseamnă de fapt concept, iar acesta din urmă, conform lui J.G. Fichte și Hegel, definește cel mai înalt nivel al cunoașterii filosofice, adică înțelegerea realității în geneza sa constitutivă. Fichte este clar în a afirma că „conceptul este fundamentul lumii *(der Begriff ist Grund der Welt)"* [110]. Mai mult, și acesta este unul dintre elementele teoretice fundamentale, idealiștii i-au criticat pe pozitiviști pentru absolutizarea realității obiective, limitându-și astfel investigația la „fapte brute": așa cum afirmau idealiștii italieni, urmându-l tot pe Fichte, „faptul în sine și pentru sine" nu există și nu poate fi gândit decât ca un „fapt al conștiinței" *(Tatsache des Bewufitseins).* Cu alte cuvinte: nu există obiect fără subiect *(kein Objektt ohne Subject).* Pentru idealiști, a analiza „lumii faptelor" înseamnă a analiza lumea subiectivității transcendentale în care acestea sunt vivificate și, ca să spunem așa, „ies la ființă": aceasta este „lumea conștiinței" și a „gândirii pure" sau, mai degrabă, „sfera spiritului", tema lor predilectă de investigație.

Idealiștii au manifestat, în general, un interes considerabil pentru creștinism și, mai general, pentru chestiunile teologice. Cu toate acestea, pozițiile lor au rămas predominant închise transcendenței religioase, iar creștinismul însuși a fost apreciat ca o experiență etică, vestitoare a unor valori comune și constructive. Într-o mare măsură, acesta a fost un creștinism secularizat, lipsit de conținutul său metafizic implicit. Din cele spuse până acum, este clar că cultura idealistă din Italia a avut un caracter secular. Mai mult, inspirându-se direct din Hegel, a oferit fundamentele ideologice pentru o concepție etică și, în același timp, seculară a statului. Idealiștii napolitani s-au angajat să dea

---

[109] Despre relația dintre filosofie și religie în idealismul italian, vezi P. D' E . Lucia , ***Instanța meta-empirică a filosofării. Metafizică și religie în gândirea hegelienilor italieni*,** Prefață de L. Malusa, Academia Liguriană de Științe și Litere, Genova 2005.

[110] JG F ICHTE , *Gesamtausgabe der Bayerische Akademie der Wissenschaften,* cit., seria II, vol. 13, p. 307; este opera *Sittenlehre* din 1812.

o conștiință națională noului stat italian fondat în 1861: ei, așa cum afirmă Bertrando Spaventa, au căutat să construiască fundamentele culturale pentru „o Italie care să aibă locul ei demn în viața comună a națiunilor moderne [111]". Acest proiect a primit aprobarea noii clase conducătoare a Regatului Italiei, așa-numita „Dreapta Istorică", care era încă angajată să rezolve „chestiunea romană" și să contureze clar sferele și sarcinile respective ale Bisericii (Catolice) și ale Statului.

Prin urmare, putem spune că idealismul a reprezentat conștiința de sine filosofică a noului Regat al Italiei, ai cărui lideri erau predominant seculari și liberali ca orientare.

Printre exponenții idealismului napolitan din secolul al XIX-lea, merită menționat Augusto Vera (1813-1885). El l-a interpretat pe Hegel în sensul „dreptei hegeliene", adică, căutând să-și reconcilieze filosofia cu creștinismul [112]. Mult mai originală este figura menționată anterior a lui Betrando Spaventa, a cărui teză despre circulația filosofiei între Italia și Europa s-a bucurat de un succes larg, devenind un adevărat *topos istoriografic* , preluat și dezvoltat chiar de Giovanni Gentile. În lucrarea publicată postumă a lui Gentile, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea,* Spaventa îi prezintă pe exponenții italieni ai naturalismului renascentist ca precursori ai filosofiei europene moderne: în opinia sa, Bernardino Telesio, Tommaso Campanella și Giordano Bruno au fost precursori, respectiv, ai lui Francis Bacon, René Descartes și Baruch Spinoza. Din cauza Contrareformei catolice, care, odată cu reinstaurarea Inchiziției, a împiedicat noi expresii ale gândirii, filosofia renascentistă a emigrat, ca să spunem așa, din Italia în țările mai libere și mai avansate ale Europei, precum Franța și Germania, aducând cele mai mature roade cu Kant și Hegel. Apoi, potrivit lui Spaventa, în prima jumătate a secolului al XIX-

---

[111] B. S. PAVENTA , *Filosofia italiană în relațiile sale cu filosofia europeană* [ediția postumă a fost editată de G. Gentile și publicată în 1908], editat de B. Widmar, Marzioli Editore, Roma 1955, p. 202.

[112] În acest sens, vezi G. O LDRINI , *The Hegelians of Naples: Augusto Vera and the Orthodox Current,* Feltrinelli, Milano 1964; C. CESA , *Augusto Vera and the Philosophy of History, Guida, Napoli 1991. O antologie despre diferitele forme* ALE idealismului italian este aceea de A. GUZZO - A. PLEBE (eds.), THE *Hegelians of Italy. Vera - Spaventa - Jaja - Maturi - Gentile,* SOCIETÀ Editrice Internazionale, Torino 1953.

lea, filosofia europeană, și în special filosofia germană, s-a întors în Italia datorită operei lui Pasquale Galluppi, Antonio Rosmini și Vincenzo Gioberti: în acești doi din urmă autori el a văzut echivalentul italian al lui Kant și, respectiv, Hegel [113].

Spaventa a avut și câțiva studenți importanți care s-au remarcat mai ales pentru studiul lui Kant: printre aceștia îi amintim pe Francesco Fiorentino (1834-1884), Felice Tocco (1845-1911) și Donato Jaja (1839-1914). Acesta din urmă a fost student al lui Spaventa la Napoli și apoi profesor la Pisa, unde l-a avut ca student la Școala Normală pe tânărul Giovanni Gentile [114].

2. Benedetto Croce: interpretarea istoricistă a creștinismului

La Benedetto Croce, găsim o apreciere foarte înaltă pentru creștinism, considerat o adevărată revoluție spirituală a umanității. Totuși, această evaluare pozitivă nu ar trebui să dea naștere la neînțelegeri ușoare: perspectiva lui Croce rămâne o formă de istoricism și imanentism, în care conținuturile creștinismului sunt interpretate ca forme istorice ale vieții spiritului în dezvoltarea sa organică. Pentru a înțelege mai bine analizele rafinate ale lui Croce despre valoarea evenimentului creștin, trebuie mai întâi să clarificăm presupozițiile filosofice ale autorului nostru.

Francesco De Sanctis și Antonio Labriola, ale căror cursuri le-a urmat la Universitatea din Roma, au adus o contribuție decisivă la dezvoltarea intelectuală a lui Croce. De la primul, a preluat ideea că arta ar trebui considerată o expresie autonomă a spiritului, adică nu reductibilă la alte activități spirituale, așa cum susținea Hegel. Prin învățăturile lui Labriola, a devenit interesat de marxism [115]: Croce a

---

[113] , vezi R. BORTOT , The Hegelianism of *Bertrando Spaventa,* Olschki, Florence 1968; T. SERRA , *Bertrando Spaventa: Etică și politică,* Bulzoni, Roma 1974; P. DI GIOVANNI , Kant *și Hegel în Italia. At the Origins of Neo-Idealism,* Laterza, Roma 1996; E. GARIN , *Bertrando Spaventa,* Bibliopolis, Napoli 2007 .

[114] , vezi A. CRISTALLINI , THE *philosophical thought of Donato Jaja,* Cedam, Padova 1970; P. D E LUCIA , *Donato Jaja și semnificația teoretică și istorică a filosofiei rosminiene,* «Filosofia oggi», 25/3 (2002), p. 339-373; A. SCISCI , DONATO *Jaja (1839-1914): viață și gândire,* Parnaso, Foggia 2009.

[115] O dovadă a interesului tineresc al lui Croce pentru economie și marxism

criticat pe scară largă marxismul, dar a fost insuflat de acesta în sublinierea importanței economiei, pe care în ultimii ani a considerat-o o formă autonomă de viață spirituală, inversând teza lui Marx despre relația dintre structură (economia) și suprastructură (lumea spiritului cu produsele sale). După cum vom vedea, din idealismul hegelian și din marxism a preluat și ideea că istoria umană este istoria dezvoltării treptate a libertății.

Astfel, Croce prezintă o reelaborare a dialecticii lui Hegel: el taie „ramura moartă" a filosofiei naturale a lui Hegel *(Naturphilosophie)* și înlocuiește dialectica contrariilor, fondată pe conceptul tipic hegelian de *Aufhebung* (depășirea contrariilor pentru a le aduce la o sinteză superioară), cu o „dialectică a distinctelor". Croce concepe activitatea spiritului uman ca un proces de distincție: el identifică patru domenii în care spiritul operează în completă autonomie și urmărind scopuri diferite. Aceste domenii sunt estetica (care are ca obiect frumusețea), logica (care are ca obiect adevărul), economia (care are ca obiect utilitatea) și etica (care are ca obiect binele). Viața spiritului uman este caracterizată ca o circulație în cadrul acestor patru distincte și, într-un fel, este complet rezolvată în cadrul distinctelor însele. Dialectica lui Croce rezolvă astfel problema care i-a chinuit atât de mult pe idealiștii germani, și anume problema metafizică a începutului *(Anfang),* întrebarea privind geneza spiritului *(Ursprung des Geistes)* [116]. Aceasta este probabil una dintre cele mai evidente *deficiențe* ale investigației lui Croce: punerea întrebării despre originea spiritului l-ar fi împins pe autor la considerații metafizice care, *de fapt, sunt* rareori prezente în scrierile sale. Conform lui Croce, fiecare activitate distinctă a spiritului este un început în sine, operează în deplină autonomie cu propriile legi și, mai presus de toate, este complet rezolvată în cadrul procesului istoric: din această perspectivă nu există niciun principiu metaistoric

---

este seria de eseuri publicate în 1900 sub titlul *Materialism istoric și economie marxistă.*

[116] Pentru Hegel, problema începutului *(Anfang)* are o semnificație metafizică fundamentală: încercând să o rezolve în *Știința Logicii,* el intenționează să urmărească acea fundamentare radicală a certitudinii-adevăr a întregului *(das Ganze)* pe care nici perspectiva aristotelică, nici subiectivismul modern (de la *cogito- ul* cartezian *la Wich denke überhaupt al lui Kant*) nu reușiseră să o satisfacă.

(cum ar fi un Dumnezeu transcendent și providențial) care să ghideze activitatea spiritului de-a lungul istoriei sale: „omul, spiritul uman", afirmă Croce, „nu va ieși niciodată din acest cerc (sau din corso e riconcorso al lui Vico), din acest cerc care este viața [117]". Prin urmare, este clar că, la Croce, ne aflăm într-un istorism absolut, unde totul este inteligibil și explicabil (religii, războaie, ideologii etc.) ca moment necesar într-un singur mare proces istoric. Putem spune, așadar, că în această formă de istorism marile întrebări metafizice sunt dizolvate sau cel puțin nu sunt examinate ca adevărate probleme speculative: filosofia - observă Croce - „nu poate fi neapărat altceva decât *momentul metodologic al istoriografiei:* elucidarea categoriilor constitutive ale judecăților istorice sau a conceptelor călăuzitoare ale interpretării istorice [118]". În această perspectivă, cercetarea teoretică constă (și se rezolvă singură) în analiza vieții spiritului în istorie, iar filosofia devine, *tout court,* metodologia cercetării istorice. Judecata lui Michele Federico Sciacca asupra concepției lui Croce despre filosofie este destul de dură, dar conține elemente de adevăr: „sistemul său [al lui Croce] este lipsit de suflet filosofic pentru că este lipsit de spirit metafizic. Idealismul absolut al lui Croce este, în cele din urmă, o formă de pozitivism absolut, lipsit de ceea ce era cu adevărat filosofic în pozitivismul însuși. Nu fiind elev al lui Vico și Hegel, cum spune el, ci al lui Voltaire - cel popular și superficial - al lui Hume, și chiar înainte de cel al lui Marx, nu a avut niciodată interese filosofice adevărate, ci istorice; interese «lumești», în timp ce filosofia este știința lucrurilor umane și divine [119]. Criticile lui Sciacca sunt deosebit de dure pentru că sunt îndreptate și împotriva ironiei lui Croce față de discursurile filosofice despre metafizică, problemele lui Dumnezeu și nemurirea sufletului.

Totuși, Croce, în autobiografia sa intelectuală *(Contribuție la o*

[117] B. CROCE , *Către prietenii care caută „transcendentul", partea* FINALĂ a ediției din 1945 a *lucrării „Contribuție la o critică a mea însumi",* publicată ulterior în I DEM , *Etică și politică,* Laterza, Bari 1967, pp. 378-384, p. 379.

[118] B. CROCE , *Teoria și istoria istoriografiei,* Laterza, Bari 1917; editat de G. Galasso, Adelphi, Milano 1989, p. 167 (acesta este *incipitul* ESEULUI intitulat *Filosofie și metodologie).*

[119] MF S CIACCA , *Problema lui Dumnezeu și a religiei în filosofia contemporană,* Marzorati, Milano 1968, pp. 72-73.

critică a mea însumi), mărturisește că a fost profund tulburat de preocupări metafizice în două ocazii: în prima tinerețe, când credința creștină se estompa, și la treizeci de ani, când a respins marxismul ca „religie a libertății", hotărât pe ascuns să instaureze împărăția lui Dumnezeu în istoria omenirii. Iată cuvintele autorului: „Și eu am căutat și m-am luptat cu transcendentul și am suferit crize necesare, în special în două momente ale vieții mele. [...] Prima a avut loc între adolescență și tinerețe, când vechea credință se estompa în mine, iar cea nouă se maturiza; și după o perioadă nu scurtă de tristețe și confuzie, a fost depășită de clarvederea critică invincibilă pe care orice gândire modernă o oferă și o face naturală în această relație. A doua a avut loc în jurul vârstei de treizeci de ani, când transcendentul mi-a reapărut înfășurat într-o formă pământească și seculară, care ascundea contradicția sa internă cu o aparență istoricistă de natură filosofică și dialectică; și a luat forma unei generoase eliberări radicale de rău, nedreptate și iraționalitate printr-o lume nouă de construit, care avea să fie singura, adevărata «regată a libertății», după atâtea secole de servitute. Dar doctrinele lui Marx nu au rezistat criticii conștiincioase și lipsite de prejudecăți la care am fost condus și forțat treptat; iar regatul său egalitar și comunist mi s-a dovedit incapabil de realitatea istorică și aproape mai puțin întemeiat, aș spune, decât *Orașul Soarele,* pe care Campanella l-a conceput nu ca începutul unei istorii, ci ca o pauză înaintea sfârșitului lumii, pe care l-a profețit ca fiind iminent. Într-adevăr, o lume a egalității este sinonimă cu moartea lumii [120]. Autobiografia intelectuală se încheie cu o *confessio fidei imanentistă* care, însă, ca să fim corecți, nu este doar o declarație senină de ateism, ci dezvăluie și avertismentul intim al unei posibile căutări ulterioare: «Prin urmare, dragii mei prieteni, căutători anxioși ai «transcendențelor» - atât cele ale religiilor revelate, cât și cele ale Iluminismului, care, în felul lor, nu sunt gândite, ci revelate - mă vor scuza dacă nu mă alătur corului lor și nu mă țin cu tărie de virtutea care este «imensă» în noi și rămân un imanentist absolut. Se poate ca în această virtute să avem un Dumnezeu care ne îndrumă și ne poruncește, un Dumnezeu care este invocat intens din adâncul inimii și care este mai de ajutor omului decât Dumnezeul sau ideea transcendentă» [121].

---

[120] B. C ROCE , *Către prietenii care caută „transcendentul",* cit., pp. 378-379.
[121] *Ibidem,* pp. 383-384.

Să analizăm acum mai în profunzime interpretarea lui Croce asupra fenomenului religios și, în special, a creștinismului. În acest sens, Sciacca a subliniat, pe bună dreptate, că perspectiva lui Croce prezintă afinități notabile cu cea a francezului Léon Brunschvigs, exprimate emblematic în lucrarea sa *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale* (Alcan, Paris 1927) [122]. Pentru ambele, religiile sunt „mituri" făurite de facultatea imaginației și servesc la satisfacerea unor nevoi practice și empirice: ni se pare că ne confruntăm cu o critică a religiei care își găsește precursorii în Hume, Voltaire și mai ales în Feuerbach, conform căruia religia se naște din imaginație *(Einbildungskraft)* , iar elaborările teologice nu sunt altceva decât construcții mentale articulate, născute din dorința umană de dreptate, bunăstare și eternitate [123]. Astfel, ca toate religiile, creștinismul conține și el o serie de „mituri", elaborate mai ales în primele secole, când s-au încercat să se dea formă dogmatică și liturgică „noii religii" care a apărut din iudaism. Conform lui Croce, noțiunile de „împărăția lui Dumnezeu, învierea morților, botezul ca pregătire pentru ea [124], ispășirea și răscumpărarea care ridică păcatele aleșilor pentru noua împărăție, harul și predestinarea și așa mai departe" aparțin lumii acestor elaborări mitologice; aceste noțiuni „au trecut cu greu de la mituri mai corpolente la altele mai rafinate și transparente în ceea ce privește adevărul [125]". Prin urmare, conform lui Croce - așa cum comentează și Rocco Pezzimenti aceste pasaje - „întregul aparat transcendent al creștinismului, care pentru credincioși constituie esența sa, este mitologie pură [126]". Ni se pare că viziunea lui Croce asupra

---

[122] Vezi MF S CIACCA , *Problema lui Dumnezeu și a religiei în filosofia actuală,* cit., pp. 74-76.

[123] Despre rezolvarea antropologică a religiei la Ludwig Feuerbach, vezi G. SEVERINO , Originea *și figurile procesului teogonic la Feuerbach,* Mursia, Milano 1972; U. PERONE , *Teologie și experiență religioasă la Feuerbach* , Mursia, Milano 1972.

[124] Aici Croce face referire la vechea liturghie catolică, unde în momentul botezului celebrantul îl întreba pe naș: „ *Fides, quid tibi praestat?* (Ce îți dă credința?)", iar nașul răspundea: *„vitam aeternam".*

[125] B. C ROCE , *De ce nu putem decât să ne numim „creștini"* , „La Critica. Revista de literatură, istorie, filosofie", LX, (IV din seria a patra), Napoli 1942, p. 291.

[126] R. P EZZIMENTI , *„Creştini" sau „Post-creştini"?,* în I DEM , *Politică și*

religiei ca mitologie o unește și pe cea a contemporanului său Ernst Cassirer: la urma urmei, cei doi intelectuali se cunoșteau și în operele lor și-au petrecut timp analizându-și pozițiile respective [127]. Cassirer și Croce subliniază, deși cu nuanțe diferite, că producția mitologică este o funcție transcendentală a spiritului uman: pentru filosoful german în special, religia este o expresie simbolică prin care omul devine *Sinngeber,* adică dă sens existenței și realității în întregime.

În 1942, Croce a publicat în revista „La Critica" celebrul articol, încă mult citat și comentat astăzi, intitulat *„De ce nu putem să nu ne numim «creștini».* Aici, Croce subliniază rolul excepțional și revoluționar jucat de creștinism în cultura occidentală: „Creștinismul a fost cea mai mare revoluție pe care a realizat-o vreodată omenirea: atât de măreață, atât de cuprinzătoare și profundă, atât de roditoare în consecințe, atât de neașteptată și irezistibilă în desfășurarea sa, încât nu este de mirare că a apărut sau ar putea încă să apară un miracol, o revelație de sus, o intervenție directă a lui Dumnezeu în treburile umane, care de la el au primit o lege și o direcție complet noi [128]". Revoluția conceptuală adusă de răspândirea noii religii în lumea antică târzie a produs efecte de anvergură: chiar și revoluțiile modernității (culturale și politice), notează Croce, sunt dependente de creștinism: „toate celelalte revoluții, toate descoperirile majore care marchează epoci în istoria omenirii, nu pot suporta comparația cu acesta, apărând particulare și limitate în comparație". Toate, fără a le exclude pe cele pe care Grecia le-a făcut din poezie, artă, filosofie, libertate politică, iar

religie. Secularizarea în modernitate, Città Nuova, Roma 2004, p. 230.

[127] În acest sens, vezi B. Henry , Cassirer *și Croce. O posibilă comparație,* «Archivio di storia della cultura», 1993, pp. 115-137. În iulie 1942, Croce - pentru a se compara mai amănunțit cu poziția lui Cassirer - a solicitat de la Biblioteca Senatului două lucrări fundamentale ale autorului german: *Substanzbegriff* și *Philosophie der Symbolischen Formen* . Vezi G. S PADOLINI (ed.), *Il Carteggio di Benedetto Croce con la Biblioteca del Senato: 1910-1952,* Senato della Repubblica, Roma 2002, pp. 402-403 și p. 420. Observăm că în primul volum al *Filosofiei formelor simbolice,* Cassirer dedică și câteva pagini interesante *Esteticii lui Croce* .

[128] B. C ROCE , *De ce nu putem să nu ne numim „creștini",* „La Critica", 1942; articol republicat în I DEM , *Discorsi di varia filosofia,* Laterza, Bari 1945, iar ulterior de Editrice La Locusta, Vicenza 1966, 1994 [3], pp.
5-27, p. 5-6.

Roma din drept: ca să nu mai vorbim de cele mai îndepărtate ale scrisului, matematicii, științei astronomice, medicinei și tot ceea ce datorăm Orientului și Egiptului. Iar revoluțiile și descoperirile care au urmat în timpurile moderne, în măsura în care nu au fost particulare și limitate în maniera predecesorilor lor antici, ci au afectat și omul, însuși sufletul omului, nu pot fi gândite fără revoluția creștină, într-o relație de dependență față de aceasta, căreia îi aparține primatul, deoarece impulsul original a fost și rămâne al său [129]. Totuși, tonul celebrator al scrierii nu ar trebui să ne inducă în eroare: nu este vorba de aderența lui Croce la creștinism, ci de o evaluare generoasă a rolului său pe plan istoric și cultural. La Croce rămânem întotdeauna într-o viziune istoricistă a religiei: din ea este eliminat orice element supranatural și transcendent.

Totuși, trebuie menționat că pentru Croce, creștinismul a fost și rămâne un element esențial în dezvoltarea rațională și bazată pe valori a umanității. În viziunea sa, raționalitatea și creștinismul coincid: valorile aduse de „revoluția creștină" continuă să însuflețească „istoria eternă ideală" a umanității. Prin urmare, Croce se opune total oricărei interpretări iraționaliste sau fundamentaliste a creștinismului; este *o religie* purtătoare *de logos:* „Trebuie să rămânem raționali și să trăim pentru că suntem creștini și profund creștini pentru că suntem raționali [...]; creștinismul și raționalitatea, chiar dacă acum par a fi opusul, nu pot fi niciodată depășite sau învechite."[130]

După cum am menționat deja, potrivit filosofului italian, întreaga istorie a spiritului uman este o „istorie a libertății", adică desfășurarea progresivă, dar de neoprit, a libertății în toate formele sale: spiritul în esența sa este libertate – *das Wesen des Geistes ist Freiheit,* așa cum susținea și Hegel – și tinde din ce în ce mai mult spre deplina sa înțelegere și realizare. Înțelegem astfel cum libertatea este forța formatoare eternă a istoriei, tema care unifică și explică toate evenimentele (luptele, războaiele, revoluțiile). După cum am menționat deja, în aceste considerații Croce se referă explicit la Hegel, care subliniază rolul decisiv pe care creștinismul l-a jucat în dezvoltarea libertății de-a lungul istoriei: în timp ce în lumea orientală antică,

[129] *Ibidem,* p. 6.

[130] B. C ROCE , *Considerații asupra problemei morale a timpului nostru,* «Quaderni della Critica», I, 1945, p. 15.

libertatea era privilegiul exclusiv al suveranului, iar în Grecia clasică era privilegiul multora, dar nu al tuturor (gândiți-vă la meteci și sclavi), odată cu creștinismul – susține Hegel – libertatea devine caracteristica fundamentală a fiecărui om; Ca *imago Dei,* omul, în interioritatea sa, participă la însăși libertatea absolutului [131]. Prin urmare, Croce preia de la Hegel ideea că, odată cu democrația greacă, libertatea se desfășoară în dimensiunea sa externă și politică, în timp ce, odată cu apariția creștinismului, libertatea se desăvârșește, devenind caracteristica fundamentală a interiorității umane. „Revoluția creștină", observă Croce, „a operat în centrul sufletului, în conștiința morală și, subliniind natura intimă și personală a acestei conștiințe, părea aproape că dobândește o nouă virtute, o nouă calitate spirituală, care până atunci îi lipsea umanității [132]". Prin urmare, putem înțelege de ce creștinismul a fost, potrivit lui Croce, cea mai mare revoluție spirituală din Occident: ne-a făcut să înțelegem valoarea absolută a libertății umane și a răspândit acele valori ale egalității și fraternității care, deși sub o înfățișare secularizată, aveau să stea la baza revoluțiilor politice și culturale ale lumii moderne.

Prin urmare, creștinismul nu apare ca ceva care întrerupe dezvoltarea istorică prin irupția unei forțe transcendente: „revoluția creștină", observă Croce, „a fost un proces istoric", care nu are nimic misterios sau transcendent. Filosofia idealistă, continuă Croce, nu este altceva decât înțelegerea conceptuală deplină a ceea ce creștinismul ne-a făcut cunoscut de-a lungul istoriei în forme mitice și fabuloase. Așa

---

131 «În Orient», afirmă Hegel, «doar unul este liber; în lumea greacă doar unii sunt liberi. [...] odată cu creștinismul, subiectul este considerat liber: în religia creștină, omul, ca om, este destinat fericirii veșnice, este obiectul harului divin, al interesului divin; în acest fel, fiecare persoană este un subiect în sine și posedă o valoare absolută și infinită» (GWF H EGEL , *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* [Semestrul de iarnă 1825/26], *Einleitung,* Berlin; hrsg. von KL Michelet, Verlag von Dunckler und Humblot, Berlin 1833-1836; trad. it. de R. Bordoli, *Lezioni sulla storia della filosofia, Laterza, Roma-Bari 2009, p. 56). Odată cu democrația greacă — subliniază Hegel — începe* „lumea libertății" (die Welt der Freiheit): însă, această libertate se află în dimensiunea sa externă și politică. Numai odată cu creștinismul libertatea își găsește o dimensiune teologică mai profundă, devenind caracteristica definitorie a conștiinței umane.

132 B. C ROCE , *De ce nu putem decât să ne numim „creștini",* cit., p. 8.

este conceput idealismul ca însuși moștenitorul valorilor creștine: „și Dumnezeul creștin este încă al nostru, iar filozofiile noastre rafinate îl numesc Spirit, care ne depășește întotdeauna și este întotdeauna în noi înșine [133]". În acest sens, s-a observat corect că judecata lui Croce asupra creștinismului „rămâne idealistă și istoricistă: el vede în creștinism un fenomen istoric simplu, deși excepțional, o figură nu o revelație, o figură, într-un anumit fel, mitică, a unei conștiințe idealiste precise, o conștiință de sine critică a cărei imagine este adevărul creștin [134]". Ni se pare că judecata lui Croce asupra creștinismului este în deplină continuitate cu cea a lui Hegel: „în religia [creștină] și în filosofie există un singur conținut substanțial: doar figurile respective sunt diferite" [135]: „conținutul religiei creștine", continuă Hegel, „este să-l facă pe Dumnezeu cunoscut ca Spirit *(Gott als Geist).* Sarcina filosofiei constă în a înțelege ceea ce este dat religiei sub forma reprezentării [mitice], în elementul său propriu, adică în Concept. [...] Conceptul și Libertatea *(der Begriff und die Freiheit)* sunt obiectul și sufletul Filosofiei [136]". Filosofia, în special filosofia idealistă, este, prin urmare, superioară creștinismului prin faptul că exprimă aceleași conținuturi într-o formă pe deplin rațională, fără nicio altă referire la mituri. Referindu-se la Hegel, Croce prezintă idealismul său absolut ca moștenitor secularizat al descoperirii creștine a libertății fondate pe

---

[133] *Ibidem,* p. 23.

[134] A. R IGOBELLO , *Istoria ca gândire și acțiune în Croce,* Colecția «Dialogo di Filosofia», nr. 12 (Universitatea Lateran), Herder, Roma 1996, pp. 215-229, p. 227.

[135] GWF HEGEL , PRELEGERI DE *istoria filosofiei,* cit., p. 39.

[136] GWF H EGEL , *Enzyklopadie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse,* Oswald Verlag, Heidelberg 1830, § 384; tr. ea. di V. Cicero, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio,* Rusconi, Milano 1996, p. 641.

autonomia spiritului.[137] [138].

Cuvintele cu care Augusto Del Noce rezumă poziția lui Croce ni se par semnificative: este *„a trăi fără religie transcendentă, ci prin inserarea sensului divinului în acțiunea istorică a omului, astfel încât fiecare dintre actele sale să capete un sens religios și să nu existe o parte profană a vieții sale distinctă de partea religioasă”* [1]. *Prin* urmare, religia lui Croce este o religie a divinului imanentizat și istorizat.

O calm senin se desprinde din paginile în care Croce ne vorbește, ca unui laic, despre tema platonică și creștină a nemuririi sufletului: el, așa cum s-ar putea aștepta din premisele gândirii sale, nu crede în viața veșnică promisă de religii și este sceptic față de creștinism ca „medicament al nemuririi”. „Ce este viața noastră”, se întreabă el, „dacă nu tocmai o «cursă spre moarte», spre moartea individualității?”[139] [140]Totuși, în ciuda lipsei de credință în viața de apoi, Croce nu cedează tentației ușoare a considerațiilor nihiliste despre inutilitatea vieții: în aceasta, el recuperează lecția clasicilor greci și latini și, cu echilibrul savantului, preia zicala horațiană *„non omnis moriar”.* Viața veșnică, notează Croce, constă în a fi trăit pe deplin viața pământească și în valoarea absolută pe care acțiunile noastre au stârnit-o: în fiecare dintre gesturile noastre există, de fapt, ceva care rămâne veșnic. Aceasta este singura formă de nemurire rațional concepută. Filosofia ar putea, așadar, să demonstreze că „fiecare act al nostru, de îndată ce este finalizat, se desprinde de noi și trăiește o viață nemuritoare, iar noi

---

[137] O altă scriere în care Croce revine asupra relației dintre idealism și creștinism este următoarea: *Filosofie și religie* , «Quaderni dell Critica», 11, 1948, pp. 12-18. Despre hermeneutica lui Croce asupra fenomenului religios și a creștinismului, vezi F. G. HERA , *Croce și creștinismul,* Scandaliato, Enna 1943; A. F. AGGIOTTO , *Creștinismul lui Benedetto Croce,* Guido, Lecce 1943; A. C. ARACCIOLO , *Estetica și religia lui Benedetto Croce,* Paideia, Arona 1958; F. P. CASAVOLA , *Croce și religia,* «Studium», 99, mai-iunie 2003, pp. 328-331; G. B RESCIA , *Croce and Christianity,* «Quaderni dell'Istituto Acton», 9, 2003 [Rubbettino, Soveria Mannelli].

[138] A. D EL N OCE , *Croce și gândirea religioasă* , «Il Veltro», IV, 1966, p. 3 10, p. 3; textul a fost reprodus și în I DEM , *Epoca secularizării,* Giuffrè, Milano 1970, p. 239-251.

[139] B. C ROCE , *Fragmente de etică,* în I DEM , *Etică și politică,* cit., p. 25.

[140] OH , ODE , III, 30, 6.

însine (care nu suntem de fapt decât procesul acțiunilor noastre) suntem nemuritori, pentru că a fi trăit înseamnă a trăi veșnic. Un gând care, mi se pare", - așa spune autorul - „consolează mai mult decât cel al religiilor" [141]. Acest echilibru senin îl regăsim și în *De senectute,* o găsim în fața dramei morții, de laicului Norberto Bobbio [142]: atât în Croce, cât și în Bobbio, ne confruntăm cu doi autori care, cu o extremă onestitate intelectuală, ne vorbesc despre posibilul sens al vieții dincolo de ușoarele consolări religioase.

3. *„Catolicismul meu":* problema teologică în actualismul lui Giovanni Gentile

Dacă Croce rezolvă problema religiei și a creștinismului într-un sens istoricist, poziția lui Giovanni Gentile apare mult mai complexă și, în anumite privințe, chiar mai profundă. Într-o prelegere ținută la Universitatea din Florența pe 9 februarie 1943, el a afirmat: „Dacă mă întrebați care este religia mea, vă spun cu toată sinceritatea că simt și, prin urmare, cred că nu sunt doar creștin, ci și catolic [143]". Pentru a înțelege pe deplin și fără neînțelegeri ușoare, sensul în care Gentile se pretinde catolic, trebuie să clarificăm nucleul speculativ al perspectivei sale.

Gentile, la fel ca Croce, și-a propus filosofia ca o „reformă a dialecticii lui Hegel": acesta este și titlul unuia dintre cele mai faimoase volume ale sale [144]. Astfel, și cu Gentile ne aflăm într-o filosofie a spiritului de natură evident idealistă. După cum se știe, el critică dialectica lucrurilor distincte a lui Croce: potrivit lui Gentile, nu există activități distincte ale spiritului, deoarece astfel de distincții (în artă, logică, economie și etică) sunt doar empirice și nu privesc activitatea

---

[141] B. C ROCE , *Fragmente de etică,* în I DEM , *Etică și politică,* cit., p. 23.

[142] Vezi N. B OBBIO , *De senectute și alte scrieri autobiografice,* editată de P. Polito, Prefață de G. Zagrebelsky, Einaudi, Torino 2006.

[143] G. GENTILE , *Religia mea,* în I DEM , *Discursuri despre religie,* [publicat pentru prima dată în 1920], în I DEM , *Religie,* Sansoni, Florența 1965, pp. 279-456, p. 407.

[144] Vezi G. GENTILE , REFORMA DIALECTICII *hegeliene,* Principato, Messina 1913; ediția a 4-a: Sansoni, Florența 1975.

absolută a spiritului, care este unică și indistinctă. Gentile identifică astfel spiritul cu sinele transcendental: acesta din urmă constituie o absolvire metafizică a „eu gândesc”-ului kantian și devine fundamentul atât al „sinelor empirice” (oamenii individuali), cât și al lumii obiective. Acest Eu transcendental, sau Actul Gândirii, își creează propriul obiect în actul de a-l gândi și, gândind, se creează și pe sine ca act de gândire, adică se postulează ca *autóctisi* (autocreare). Prin urmare, în afara gândirii pure, nu ar exista o realitate auto-subzistentă: gândirea pură în act este absolutul. Gentile înlocuiește dialectica hegeliană, împărțită în cele trei momente ale Ideii în sine, Ideii în afara ei și Ideii care se întoarce la sine, cu cele trei momente ale *cogitans* (gândirea gânditoare, adică conștiința de sine), *cogitatum* (gândirea, adică obiectul) și *cogitare* (adică activitatea transcendentală proprie spiritului): absolutul transcendental este, prin urmare, *cogitare pur insubstanțial* , Actul pur. Acesta este motivul pentru care filosofia gentliană este de obicei definită și ca actualism: în afara actului de a gândi (cu siguranță nu al „sinelui empiric” singular, ci al sinelui transcendental care este mulțimea tuturor indivizilor) nu există realitate obiectivă.

Urmându-l pe Hegel, Gentile identifică și el trei forme în care spiritul se manifestă în absolutul său: arta, religia și filosofia. Arta este subiectivitate pură, adică momentul în care spiritul se exprimă în imediatul său prin sentiment; religia este obiectivitate pură, adică momentul în care spiritul se concepe ca un obiect pur (Dumnezeu), lipsit de orice relație cu sine însuși; filosofia este sinteza subiectivului și obiectivului: în filosofie spiritul se recunoaște în obiect, iar elementele artistice și religioase sunt înțelese rațional în concept (Begriff-ul *despre* care vorbește și Hegel). Prin urmare, filosofia constituie apogeul cunoașterii: este înțelegerea deplină a acelui absolut (spiritul/Sinele transcendental) pe care arta și religia ne permit doar să-l intuim: „filosofia”, observă Gentile, „trebuie, așadar, să conțină religia: trebuie să-l facă pe om conștient de această necesitate iminentă a religiei pe care o conține ea însăși, sau de prezența lui Dumnezeu în viața concretă a spiritului ” [145].

Conform lui Gentile, spre deosebire de Croce, religia este un moment esențial în procesul dialectic al spiritului: totuși, Dumnezeul

[145] G. GENTILE , *Discursuri despre religie* [publicat pentru prima dată în 1920], în I DEM , *Religie, Sansoni,* FLORENȚA 1965, pp. 279-456, p. 351.

religiei — observă el — nu este altceva decât o obiectivitate abstractă. Filosofia ne face să înțelegem că Dumnezeu nu este altceva decât o formă a Sinelui transcendental: în acest sens, putem spune că actualismul lui Gentile este un fel de „monism absolut" unde nu există loc pentru Dumnezeul biblic, adică pentru Dumnezeul transcendenței. „Când omul se închină în adorarea lui Dumnezeu, se închină în fața creației imaginației sale": „oricine nu este mulțumit cu acest Dumnezeu [adică cu spiritul uman ca Sine transcendental]" — așa scrie Gentile în *Discursuri despre religie* — „să caute umbre dincolo de cerul înstelat sau în adâncurile inaccesibile ale propriului suflet " [146].

Gentile clarifică sensul actualismului său prin „metoda imanenței": aceasta „constă în conceptul concreteții absolute a realității în actul gândirii sau în istorie: un act care se transcende pe sine atunci când cineva începe să postuleze ceva (Dumnezeu, natura, legea logică, legea morală, realitatea istorică a ansamblului de fapte, categorii spirituale și psihice dincolo de actualitatea conștiinței) care nu este Eul însuși ca o poziție de sine, sau, cum spunea Kant, gândul Eu. Metoda imanenței este punctul de vedere și legea idealismului actual; și, prin urmare, nu are nicio legătură cu metoda omonimă a acelei filosofii a acțiunii [aici Gentile se referă la Maurice Blondel], care crede că poate pleca de la actul spiritual, dar pornind de la presupunerea că realitatea este în afara lui [147]". Când omul ajunge la punctul de vedere transcendental, adică la viața spiritului, el își dă seama că totul este imanent conștiinței sale: atât realitatea extrasubiectivă (obiectul ca gândire), cât și Dumnezeul transcendenței religioase: «omul care îl descoperă pe Dumnezeu în sine și, prin urmare, în „Ceea ce îl creează într-un anumit fel, nu este omul natural, ci omul care este spirit, care a intrat deja în împărăția spiritului, unde este om, dar este și Dumnezeu» [148]. Ni se pare că poziția lui Gentile amintește profund de cea a lui Johann Gottlieb Fichte, în care Dumnezeu însuși este identificat ca absolutul care trăiește în imanența conștiinței transcendentale: atât pentru Fichte, cât și pentru Gentile, în afara absolutului – declinat ca Eul pur *(das reine Ich),* voința pură *(der*

---

[146] *Ibidem,* p. 420.

[147] G. GENTILE , *Metoda imanenței* [comunicare dată către Biblioteca Filosofică din Palermo la 16 decembrie 1912], publicat acum în IDEM , *Reforma dialecticii hegeliene,* cit., pp. 196-232, p. 232.

[148] G. GENTILE , *Discursuri despre religie,* cit., p. 422.

reine Wille), lumina originară a conștiinței *(urspüngliches Licht des Bewufitseins), esse in mero actu* și tărâmul spiritului *(Reich des Geistes)* – nu există nicio realitate autonomă [149]. Mai mult, atât pentru Fichte, cât și pentru Gentile, moartea reprezintă momentul necesar în care individualitatea individuală se dizolvă în eternitatea absolutului: moartea eului empiric, adică a persoanei individuale, constituie o dizolvare a personalității în eul transcendental. În astfel de perspective idealiste există cu siguranță unele tendințe averroiste: sufletul este conceput nu ca un *supozit metafizic* , ci ca o simplă funcție a gândirii și, ca atare, *post mortem,* este reabsorbit în rațiunea universală, în ceea ce Averroes a definit ca intelectul unic comun tuturor oamenilor [150].

Creștinismul este, așadar, acceptat de Gentile ca o „religie a spiritului": acesta, așa cum am spus deja, ne dezvăluie sub formă mitică acele conținuturi pe care filosofia le clarifică rațional, purificându-le de înfățișarea lor mitologică. În religia creștină - reiterează Gentile - „Dumnezeu este spirit; dar este spirit în măsura în care omul este spirit; iar Dumnezeu și omul în realitatea spiritului sunt doi și unul: astfel încât omul este cu adevărat om numai în unitatea sa cu Dumnezeu: gândirea divină și voința divină [151]". Cu Gentile, ne aflăm în fața unui fel de „misticism rațional" fondat pe valoarea absolută a actului gândirii și în care *Vitinerium mentis in Deum* este făcut să coincidă cu conștiința deplină, în întregime umană, de apartenență la un tărâm al spiritului care întemeiază indivizii istorici individuali. Aceasta este o *teiozăseculară* : înțelegerea actualismului duce la conștientizarea faptului că în dimensiunea transcendentală a spiritului noi, ființele umane individuale, *vivimus, movemur atque sumus.*

Pornind de la aceste presupuneri speculative, putem înțelege sensul aderării lui Gentile nu doar la creștinism, ci, mai precis, la catolicism. El afirmă fără ezitare: „Sunt creștin. Sunt creștin pentru că cred în religia spiritului. Dar vreau să adaug imediat, pentru a evita orice neînțelegere: sunt catolic. Și nu doar astăzi; să fie și acest lucru foarte clar. Strict vorbind, sunt catolic din iunie 1875, adică de când sunt în lume [152]." În această *professio fidei,* autorul se referă la poligonia

[149] G. GENTILE , *Religia mea,* cit., p. 406.
[150] În acest sens, a se vedea V. SORGE , AVERROISMO , Guida, Naples 2007.
[151] G. GENTILE , *Religia mea,* cit., p. 408.
[152] *Ibidem,* p. 406.

catolicismului teoretizată de Vincenzo Gioberti, pentru care „există tot atâtea catolicisme câte spirite umane formează o singură biserică” [153]. Gentile este, așadar, distant de „catolicismul Bisericii Catolice” cu sistemul său dogmatic și ierarhia sa: „institutele și dogmele nu există în mod obiectiv și nu operează în afara minții și

[153] V. G. IOBERTI , *Despre reforma catolică a Bisericii: Fragmente,* editată de G. Massari, Tipografia dei classici italiani, Napoli 1861, § 101; lucrarea a fost retipărită de Nabu Press 2012.

„...ale sufletului credinciosului; acestea sunt acceptate * *in interiore hominem** și înțelese așa cum fiecare persoană le poate înțelege, cu propriul său minte, în mod liber [154].” Prin aceste declarații, Gentile este conștient că se plasează în afara dogmei catolice rigide: totuși, nu este interesat de catolicismul istoric cu tot aparatul său instituțional, ci de „biserica invizibilă”, cea formată de toți oamenii de bunăvoință care trăiesc dimensiunea spiritului în autenticitate. Doar „biserica invizibilă”, cea pe care Kant o numea deja **unsichtbare Kirche**,* este adevăratul „corp mistic”: orice altceva (dogme, rituri, simboluri) nu este altceva decât o construcție complet istorică și umană.

Spre deosebire de Croce, pentru Gentile, momentul religios era de o importanță fundamentală, deoarece era pregătitor pentru propria sa filozofie actualistă: acesta este motivul pentru care, atunci când a devenit ministru al educației în 1922, grație sprijinului fascismului, a readus Crucifixul în școli. Pentru copii, educația catolică reprezenta, în ochii săi, un fel de introducere, deși sub formă mitologică, în lumea spiritului, pe care mintea mai matură ar înțelege-o apoi într-o dimensiune pur filozofică și rațională. Cu toate acestea, Gentile a criticat regimul fascist atunci când, odată cu Pactele Lateran din 1929, predarea obligatorie a religiei catolice în școlile gimnaziale a fost încredințată clericilor: catolicismul a devenit astfel o religie de stat cu granițe intelectuale înguste [155].

Giovanni Gentile a făcut obiectul a numeroase studii și interpretări contrastante, atât în ceea ce privește aspectele sale filosofice și politice, cum ar fi aderarea sa la fascism. De un interes deosebit pentru noi este hermeneutica propusă de Augusto Del Noce: el identifică în
Gentile vede o coexistență originală a elementelor activismului marxist alături de cele ale gândirii lui Gioberti: în actualism, așadar, se observă o singulară „coincidență între marxismul disociat, ca filozofie a praxisului, de materialism, și giobertism [dissociat], ca filozofie a

---

154

155 Despre pedagogia religioasă a lui Gentile, vezi L. A. MBROSOLI , *Libertate și religie în reforma neamurilor,* Florența 1980; Diversi autori, *Giovanni Gentile și educația italienilor,* «Nuova secondaria», 7, 1989 (un volum dedicat în întregime lui Gentile). Despre dezvoltările etice și educaționale ale idealismului lui Gentile, vezi și M. SIGNORE , ANGAJAMENTUL **ETIC** *și formarea omului în gândirea lui Gentile,* Editrice Salentina, Galatina.

1972.

creației, de platonism și ontologism [156]". Gândirea lui Gentile - subliniază Del Noce - provine, așadar, dintr-o sinteză a activismului marxist și a filosofiei creației a lui Gioberti, dar lipsită de elementul teist și transcendent. Mai mult, pentru a înțelege actualismul ca o sinteză originală a marxismului și giobertinismului, este suficient să luăm în considerare titlurile a două lucrări timpurii importante: *Rosmini și Gioberti* (Pisa, 1898) și *Filosofia lui Marx* (Pisa, 1899): aceasta din urmă a primit și o recenzie foarte pozitivă din partea lui Lenin însuși, care a considerat-o una dintre cele mai bune monografii despre gândirea teoretică a lui Marx [157]. Del Noce vede pe bună dreptate în gândirea lui Gentile o imanentizare a teologiei creștine, în care divinul este complet redus la activitatea conștiinței umane: așa cum am subliniat anterior, în actualismul lui Gentile nu există alt Dumnezeu decât spiritul uman și multiplele sale producții. Cu toate acestea - notează Del Noce - trăsătura distinctivă a lui Gentile este că el - spre deosebire de pozitiviști și marxiști - nu se opune religiei și nici măcar catolicismului: într-adevăr, el își propune gândirea ca „adevărata religie", ca însăși realizarea catolicismului [158].

---

[156] A. DEL NOCE , Giovanni *Gentile. Pentru o interpretare filosofică a istoriei contemporane,* Il Mulino, Bologna 1990 [lucrare publicată postum], p. 93. Vezi și I DEM , *Note despre Gentile timpuriu și geneza actualismului,* «Giornale critico della filosofia italiana», LXVII, 2, 1968, pp. 163-215.

[157] Vezi LENIN , *Karl Marx,* articol publicat în *Dicționarul enciclopedic rus Granat , VII* , 1915.

[158] Despre filosofia religiei și interpretarea creștinismului de către Gentile, vezi E. Buonaiuti , Idealistic *Immanentism and Religious Experience,* «Quarterly Journal of Studies in Philosophy and Religion», 1, 1920, pp. 77-86; 3, pp. 303-312; R. Murri , *Religia în idealismul contemporan al lui Giovanni Gentile,* « Nuova Antologia», 1922, nr. 1205; M. CORDOVANI , *Catolicism și idealism,* Vita e Pensiero, Milano 1928; A. Bruers , *Catolicism și Giovanni Gentile,* Edizioni Stella, Roma 1943; P. CARABELLESE , *Catolicitatea actualismului, «Critical Journal of* ITALIAN Philosophy», 1-2, 1947, acum în P. Di GIOVANNI (ED .), *Giovanni Gentile. Life and Thought,* vol. XII, Sansoni, Florenta 1967, p. 127-144; U. S. SPIRIT , *The Religion of Giovanni Gentile,* în I DEM , *Giovanni Gentile,* Sansoni, Florence 1969, pp. 95-124; A. C ARACCIOLO , *Religia în gândirea lui Giovanni Gentile,* în P. D I G IOVANNI (ed.), *Giovanni Gentile. Viață și gândire,* cit., pp. 5-42; C. V IGNA , *Despre conceptul de religie al lui Gentile,* «Rivista di filosofia neoscolastica», 6, 1969,

4. Dizolvarea actualismului: de la „spiritualismul creștin” la „stânga gentiliană” (Ugo Spirito și Guido Calogero)

Gândirea lui Gentile s-a bucurat de o largă circulație în Italia, parțial datorită legăturii sale strânse cu activismul fascist. Cu toate acestea, a fost supusă și unor critici riguroase, atât din partea intelectualilor care apărau metafizica aristotelică, cât și din partea unor discipoli ai lui Gentile, precum Michele Federico Sciacca, Felice Battaglia și Armando Carlini. Acești trei autori au modificat actualismul pe linii spiritualiste și teiste, combinând exigența idealistă a primatului conștiinței cu transcendența creștină. Istoriografia filosofică îi definește adesea pe acești autori drept „dreapta gentilă”: ei au simțit nevoia de a combina filosofia cu credința creștină, așa cum era tipic pentru așa-numita „dreaptă hegeliană” a secolului al XIX-lea. Vom trata aceste perspective într-un mod mai analitic, vorbind despre dezbaterile care au avut loc în perioada postbelică la Centrul de Studii Filosofice din Gallarate între așa-numiții „spiritualiști creștini” și metafizicienii clasici, proveniți mai ales de la Universitatea Catolică din Milano și Universitatea din Padova.

Așa-numita „stânga neevreică” merită o considerație separată, reprezentată de Guido Calogero (1904-1986) și Ugo Spirito (1896-1979), ambii studenți ai lui Gentile, dar mai târziu disidenți ai maestrului lor. Ne concentrăm mai întâi asupra lui Spirito, care a urmat o cale intelectuală „de la actualism la problematism”, așa cum reiese din titlul uneia dintre ultimele sale lucrări [159]. În tinerețe, s-a apropiat de pozitivism, văzând în acesta o anumită metodă de cunoaștere științifică a realității; de la Gentile, însă, a învățat să denunțe limitele pozitivismului, care absolutiza faptele obiective, excluzând viața spiritului uman din considerația filosofică. În 1937, Spirito a publicat o carte *(Viața ca cercetare).*[160] Aceasta a marcat și o îndepărtare de

p. 723-727; P. D E LUCIA , *Italianitatea și catolicismul la Giovanni Gentile, «Filosofia oggi», 3-4* , 34, 2011, p. 331-339.

[159] Vezi U. S. SPIRIT , *De la actualism la problematism,* Sansoni, Florența 1976.

[160] U. S. SPIRIT , *Viața ca o căutare,* Sansoni, Florența 1937; o nouă ediție: Prefață de F. Perfetti și Introducere de H. A. Cavallera, Luni Editrice, Milano-Trento 2000.

actualismul lui Gentile, considerat acum un sistem metafizic-dogmatic care pretinde că explică realitatea în întregime (atât realitatea naturii, cât și cea a spiritului). Prin urmare, el percepe contradictoriul intrinsec al tuturor tezelor metafizice occidentale (inclusiv actualismul), prin faptul că acestea pretind în mod fals că pot înțelege totul. Spirito își definește astfel poziția cu termenul de „problematism” [161]și pledează pentru „antinomia absolută” a oricărei doctrine filosofice rigide. Prin urmare, el respinge ideea dialectică (cea hegeliano-marxistă) care pretinde că determină științific legile istoriei; și respinge, de asemenea, ideea lui Gentile despre „gândirea gânditoare” ca o posibilă sinteză absolută a realității. Filosofia — subliniază Spirito — ca produs al unei raționalități umane mereu falibile nu poate ajunge niciodată la o înțelegere a realității în întregime, nici prin noțiunea de dialectică, nici prin cea de sinteză absolută. Conform lui Spirito, „substanța vieții și a gândirii rezidă în antinomie, în drama contradicțiilor fundamental insolubile. Fiecărei afirmații i se opune o alta echivalentă și nu există criterii pentru a decide care este adevărată. Prin urmare, nicio problemă științifică sau filosofică nu poate avea o soluție definitivă și tot ce rămâne este să trecem constant de la o dilemă la alta, fără a le rezolva vreodată. Veșnica rătăcire «problematică» se datorează faptului că orice decizie, orice teorie, are inevitabil caracterul unui «mit» dogmatic [162]. ”

În opinia lui Spirito, istoria metafizicii occidentale nu este altceva decât o succesiune de „mitologii” care au pretins că înțeleg principiile lumii, prezentându-se ca fiind definitive și exhaustive. Cu siguranță, susține Spirito, „problematismul în sine are caracterul unui «mit», dar alegerea trebuie să fie în favoarea sa, întrucât, renunțând la monopolul asupra adevărului afirmațiilor sale și recunoscând natura lor problematică [precum și ipotetică], este cea mai puțin dogmatică dintre toate concepțiile [163]”. În respingerea de către Spirito a oricărei

---

[161] Caracteristica problematicismului - observă Spirito - «este incapacitatea intrinsecă de a stabili însuși criteriul cercetării» (U. S. SPIRITO , *Actualismul și problematicismul lui Gentile,* în A. A . V. V. , *Filosofia contemporană în Italia,* I, Arethusa, Asti-Roma 1958, p. 84).

[162] SA E FIROV , *Problematism și omnicentrism. Ugo Spirito,* în I DEM , *Filosofia burgheză italiană a secolului al XX-lea,* traducere italiană de MT Veggetti, Sansoni, Florența 1970, pp. 82-101, p. 83.

[163] SA E FIROV , *Problematism și omnicentrism. Ugo Spirito* , cit.

metafizici dogmatice și a oricărei sinteze dialectice, vedem și analogii semnificative cu poziția lui Theodor W. Adorno exprimată în volumul *Dialectica negativă* [164]*:* atât pentru Spirito, cât și pentru Adorno, complexitatea realității și dramele istoriei - gândiți-vă la evenimentele dramatice ale războaielor mondiale - nu pot fi nici înțelese, nici explicate prin nicio mitologie filosofică sau design unitar al sensului. Spirito subliniază că singura cale viabilă, *în afară de hominis,* este să rămânem într-o poziție ipotetică: înțelegerea noastră asupra realității este și rămâne întotdeauna ipotetică și problematică; Recunoaște că lumea, în ciuda eforturilor noastre de a o înțelege, continuă să ni se prezinte ca „inadecuare, limitare, suferință [165]". Spirito își definește perspectiva și cu termenii „omnicentrism" (nu există un centru de referință metafizic și absolut în realitate [166]) și „ipotetism": filosofia devine adevărată știință, afirmă autorul, „numai atunci când afirmațiile sale dobândesc conștientizarea naturii lor ipotetice [167]". Cu toate acestea, poziția lui Spirito nu duce la un scepticism facil, așa cum s-ar putea deduce din premisele sale teoretice: în schimb, admite existența adevărului, ceea ce pune în mișcare însăși nevoia umană de căutare a acestuia: „dacă căutăm să înțelegem, este pentru că admitem implicit că ceea ce este real este rațional [168]". Aici, el recuperează conceptul platonician de filosofie ca *sképsis,* adică ca o căutare infinită în care

---

[164] Cf. TW A DORNO , *Dialectica negativă,* Suhrkamp, Frankfurt pe Main 1966; trad. it. de P. Lauro, editată de S. Petrucciani, Dialectica negativă, Einaudi, Torino 2004.

[165] U. SPIRIT - G. C ALOGERO , IDEAL DE *dialog sau ideal de știință?,* Edizioni dell'Ateneo, Roma 1966, p. 90.

[166] În viziunea lui Spirito, „omnicentrismul" său reprezintă continuarea și împlinirea unei tradiții științifice care se întinde de la Copernic la Giordano Bruno și se bazează pe ideea unei pluralități infinite de lumi. Mai mult, Spirito subliniază că, așa cum Copernic și Bruno au demolat geocentrismul, tot așa concepția sa omnicentristă dă lovituri decisive antropocentrismului, egocentrismului și metafizicii hiperraționaliste, declanșând o nouă „revoluție copernicană". Pentru Spirito, omnicentrismul reprezintă o „revoluție copernicană" care privește atât teoria filosofică, cât și etica. Pe această temă, vezi S. FELLI , IL *problematicismo onnicentrico in Ugo Spirito,* Pontificia Università Lateranense, Roma 1972.

[167] U. S. SPIRIT , *De la mit la știință,* Sansoni, Florența 1966, p. 29.

[168] U. S. SPIRIT , *Viața ca iubire,* Florența 1953, p. 226.

adevărul, care totuși există, nu poate fi niciodată pe deplin în posesia omului [169].

Pornind de la aceste premise, poate fi înțeleasă și poziția lui Spirito față de chestiunea religioasă: „ceea ce neagă știința", declară el, „nu este Dumnezeu, ci falsul dumnezeu al religiilor și metafizicii, care pretind că îl cunosc și îl definesc [170]". Dumnezeul credinței religioase este inefabil și eludează orice conceptualizare umană: aici Spirito recuperează argumente tipice „teologiei negative", care îl declară pe Dumnezeu ca fiind *total alter* în raport cu lucrurile pământești și cu însăși ideile omului. Spirito, în special în faza finală a operei sale, accentuează recunoașterea limitelor rațiunii umane: recunoașterea limitărilor umane deschide noi posibilități pentru misterul religios. Această posibilă deschidere a gândirii lui Spirito către transcendența iudeo-creștină a fost subliniată în mod special de Pietro Faggiotto: „în această recunoaștere a sărăciei, a limitelor înguste ale intelectului uman și ale misterului care îl depășește, în această anxietate de a-ți umple propria deficiență cu o experiență superioară a vieții; în toate acestea, dincolo de orice paradox și de orice accentuare polemică, se află cea mai adevărată rațiune a filosofiei Spiritului".[171] [172]Dacă tânărul Spirito (mai întâi pozitivist, apoi susținător al neevreilor) nega valoarea religiei, considerând-o un reziduu mitologic, poziția sa mai matură subliniază limitele rațiunii umane și deschide spre misterul religios: o dovadă a acestei schimbări radicale de perspectivă este ultima sa scriere, publicată postum, și purtând titlul semnificativ *L-am găsit pe Dumnezeu* [172].

Perspectiva lui Spirito ni se pare că are afinități singulare cu epistemologia lui Dario Antiseri, cu „gândirea slabă" a lui Gianni Vattimo și chiar cu unele aspecte ale postmodernismului lui Jean-

---

[169] Vezi U. S. PIRITO , *Viața ca o căutare,* Sansoni, Florența 1937; I DEM , *Viața ca iubire,* Sansoni, Florența 1953.

[170] SPIRITUL SUA , DE LA *mit la știință,* cit., p. 60

[171] P. F. AGGIOTTO , *Experiență și metafizică. Eseuri despre filosofia italiană contemporană,* Liviana, Padova 1959, pp. 127-128.

[172] Vezi U.S. SPIRITO , L *-am găsit pe Dumnezeu,* cu un eseu introductiv de Antonio Russo și o mărturie de Cornelio Fabro, Fondazione Ugo Spirito, Roma 1989.

François Lyotard [173]: acestea sunt perspective filosofice care, deși născute în contexte diferite, converg în recunoașterea comună a limitelor rațiunii umane și a erorii oricărei metafizici care pretinde a fi atotcuprinzătoare. Spirito, Antiseri și Vattimo sunt, de asemenea, de acord în a propune forme de antiintelectualism care permit deschiderea de noi spații pentru credința religioasă și, în special, pentru Dumnezeul transcendent al credinței iudeo-creștine.

Din 1951, Spirito a fost profesor titular la Universitatea Sapienza din Roma, iar discuțiile sale de trei ore de joi după-amiază au rămas memorabile: pentru el, nu exista un răspuns definitiv, dar căutarea adevărului trebuia continuată tot mai departe. Reflecțiile sale, care au variat de la speculații filosofice la cele juridice, sociale, economice și, bineînțeles, religioase, ar trebui interpretate în această lumină [174]. După cum am subliniat deja, problematismul a apărut ca o inversare a actualismului lui Gentile: constituie cea mai completă aversiune față de spiritul sistemic, unde toate elementele realității sunt rezumate în propoziții speculative fixe și abstracte. Cu toate acestea, așa cum subliniază Spirito însuși, problematismul a apărut din contestarea actualismului, dar și din conștientizarea profundei valori speculative a acestei perspective teoretice. Iată cuvintele cu care Spirito, acum în vârstă, își declară încă datoria față de Gentile: «relația speculativă cu profesorul meu [aici se referă în mod clar la Gentile] datează de la începutul cursului său roman, în 1918, și a continuat neîntrerupt de atunci până astăzi. Se poate spune că toată activitatea mea științifică este legată de el, direct sau indirect». [...] Dar situația mea în ceea ce-l privește pe Gentile [...] nu a fost uniformă și a fost într-adevăr marcată de o mișcare speculativă care a variat de la cea mai ortodoxă apologetică până la cele mai radicale rezerve. [...] Transformarea,

---

[173] Similar lui Lyotard, Spirito propune și el o transcendere a miturilor constitutive ale modernității, refuzând să încadreze realitatea într-un cadru conceptual care să o interpreteze și să o justifice în întregime. În special, ni se pare că critica lui Spirito asupra mitologiilor filosofice (pozitivism, idealism, marxism etc.) găsește o convergență semnificativă cu teoria metanarațiunilor (*metarécits*) a lui Lyotard. În acest sens, vezi J.-F. L. YOTARD , *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir,* Minuit, Paris 1979.

[174] În acest sens, vezi U. S. PIRITO , *Creștinism și comunism,* Sansoni, Florența 1958.

firește, s-a produs treptat, dar faza sa centrală și revoluționară este marcată în principal de volumul despre Viața ca Cercetare din 1937, împotriva căruia Gentile a luat o poziție drastică [...]. Odată cu el, s-a născut *problematismul* și a început inversarea . Dar nu a însemnat abandon, deoarece noile nevoi au apărut din același *actualism* și au vrut să răspundă la aceleași întrebări» [175]. Iată, în sfârșit, cuvintele cu care Spirito își demonstrează admirația pentru valoarea speculativă a operei lui Gentile: „Gentile poate fi răsturnat, dar nu poate fi eliminat. El reprezintă clasicul *secolului* nostru, adică punctul de plecare pentru problematica viitorului. Trebuie să luăm opera sa ca punct de plecare pentru a reveni la adresarea unor întrebări care sunt premisa unei revoluții esențiale. [...] Nu putem să nu simțim imposibilitatea de a evita răspunsurile la întrebările puse de Gentile. Se poate fi de acord sau nu, dar trebuie să mergem mai departe de acolo [176]. ”

Motive similare cu „problematismul” lui Spirito se regăsesc la Guido Calogero, de asemenea student al lui Gentile și profesor la Universitatea La Sapienza din Roma din 1951. La fel ca Spirito, el respinge metafizica idealistă și simte nevoia de a transforma dialectica în „dialogică” sau „dialogism”. Calogero a dezvoltat o interesantă „filosofie a dialogului” care prezintă teme extrem de interesante chiar și pentru problemele lumii contemporane: să luăm în considerare dezbaterile actuale despre un posibil dialog între culturi și religii.

Pentru a înțelege „filosofia dialogului” a lui Calogero, este necesar să clarificăm unele dintre presupozițiile sale speculative. Gândirea lui Calogero pornește de la o critică radicală a epistemologiei, atât a modelului aristotelic, cât și a celui idealist, cu scopul de a acorda un primat fundamental eticii și pragmaticii, adică utilizărilor limbajului: „în secolul al VIII-lea”, scrie el, „[odată cu Hume și Kant] metafizica a murit; în secolul al XX-lea, epistemologia a murit [177]”. Ni se pare că,

---

[175] U. S. SPIRIT , *De la actualism la problematism,* cit., p. 7-8.

[176] *Ibidem, p. 8. Despre problematismul lui Spirito* , vezi A. R USSO , *Ugo Spirito: From Positivism to Anti-Science,* Guerini, Milano 1999; G. D ESSÌ , *Ugo Spirito. Philosophy and Revolution,* Luni Editrice, Milano 1999; L. D I STEFANO , *The Message of Ugo Spirito,* Edizioni EVA, Venafro 2004; D. B RESCHI , *Spiritul secolului XX: secolul lui Ugo Spirito de la fascism la protest,* Rubbettino, Soveria Mannelli 2010.

[177] G. C ALOGERO , *Concluzia filosofiei cunoașterii,* [prima ediție: Florența

odată cu aceste afirmații, gândirea lui Calogero se încadrează perfect în „cotitura lingvistică" *care* a caracterizat o mare parte din filosofia secolului al XX-lea, atât europeană, cât și americană: limbajul și funcțiile sale comunicative (așa-numita pragmatică) devin centrul cercetării filosofice. Potrivit lui Calogero, relația sinelui cu ființa obiectivă și cu ceilalți subiecți este întotdeauna mediată lingvistic: limbajul este, așa cum susținea și Wilhelm von Humboldt, „organul ființei interioare": este singurul mijloc real pe care omul îl posedă pentru a construi o punte către alteritate, fie că este vorba de obiecte sau de oameni. Din dizolvarea actualismului lui Gentile, Calogero elaborează apoi o filozofie a *lui homo loquens* în care subiectivitatea este considerată în concretețea sa existențială și pragmatică: de la sinele transcendental al lui Gentile trecem la sinele înțeles ca voință empirică, cufundat în lumea colorată a experiențelor și nevoilor sale practice; „acum [adică, după critica idealismului] prevalează sarcina pozitivă", afirmă Calogero, „de a-ți concentra privirea asupra adevăratei naturi a sinelui [178]". Filosofia lui Calogero este subiectivistă (se vorbește despre o insurmontabilitate epistemologică a sinelui), dar teoretizează pe larg tema recunoașterii intersubiective *(Anerkennung),* tipică filosofiei clasice germane. Cu toate acestea, spre deosebire de Fichte sau Hegel, la filosoful italian recunoașterea alterității nu este un proces epistemologic, ci pragmatic: ne dăm seama că în lume există „cei care ni seamănă în posibilitatea suferinței [179]". Astfel apare nevoia dialogului cu alteritatea, care are ca scop nu cel utilitar al persuasiunii, ci cel etic al înțelegerii. Dialogul autentic cu celălalt se realizează doar prin *bona voluntas* a unei înțelegeri care intenționează să-l respecte pe celălalt în diversitatea sa. În operele lui Calogero găsim reflecții profunde asupra fundamentelor toleranței și respectului: „Nu pot dori ca toți să aibă oportunități egale de a-și afirma preferințele"; și mai departe afirmă: «Pentru ca dialogul să aibă loc, este necesar nu doar să «tolerăm» și să «admitem» viziunile altor oameni asupra lucrurilor, ci să simțim o curiozitate sinceră față de ele. Trebuie să fim interesați să înțelegem lumile mentale ale celorlalți în același mod în care vrem ca

1939], Florența 1960, p. 239.

[178] G. CALOGERO , *Prelegeri de filosofie* (Vol. I, *Logică,* Vol. II, *Etică,* Vol. III, *Estetică),* Torino 1946-48; retipărire Torino 1960, vol. II, p. 1.

[179] *Ibidem,* p. 130.

alții să încerce să le înțeleagă pe ale noastre» [180].

În Calogero găsim idealuri nobile de „toleranță activă" și pacifism, foarte apropiate de cele ale lui Aldo Capitini: putem deslușI în ele o tentă evanghelică și franciscană [181]. Cu toate acestea, filosofia dialogului a lui Calogero a fost, de asemenea, obiectul criticilor. Spirito, deși apropiat de poziția lui Calogero, l-a criticat pentru că nu plasează suficient dialogul în dimensiunea concretă a istoriei și practicii: potrivit lui Spirito, dialogul teoretizat de Calogero ar rămâne abstract, transformându-se în consecință într-un fel de „mit supraistoric" [182]. Antimo Negri, judecând dintr-o perspectivă marxistă, critică în schimb poziția lui Calogero pentru conservatorism și „irinicism superficial": în opinia lui Negri, această „filosofie a dialogului" are un caracter „liniștitor", îndemnând oamenii la coexistență și respect reciproc fără a lua în considerare diferențele și contradicțiile sociale care există între ei și, într-adevăr, îi îndeamnă să le uite. Pentru Negri, dialogul lui Calogero duce la dezangajare politică, la abandonarea „luptei de clasă", devenind o filozofie care slujește ideologiei burgheze. Filosofia lui Calogero, subliniază Negri, „acționează ca o ideologie conservatoare extremă, în virtutea prejudecății tenace care o distinge de posibilitatea, orice posibilitate, de a transforma lumea umană " [183].

Deși împărtășim în general gândirea lui Calogero, considerăm că merită să criticăm neglijarea excesivă a adevărului: căutarea adevărului

---

[180] G. CALOGERO , *Filosofia dialogului, Ediții Comunitare, Milano* 1962 , p. 94.

[181] Vezi G. C ALOGERO , *Aldo Capitini și «religia deschisă»,* în I DEM , *Difesa del liberalsocialismo ed altri saggi,* editat de M. Schiavone și D. Cofrancesco, Marzorati, Milano 1972, p. 311-331. Despre implicațiile politice ale filozofiei lui Calogero vezi D. B RESCHI , *Dal liberalismo alla liberaldemocrazia: il pensiero politico di Guido Calogero* , «Il Pensiero Politico», XXXV, 2/2002, pp. 212-233.

[182] Vezi U. SPIRITO - G. CALOGERO , IDEAL AL DIALOGULUI SAU IDEAL AL *științei?,* cit.

[183] *Ibidem,* P . 140. Despre gândirea lui Calogero vezi D. COLERI , ITALIAN MORALISTS *of Our Time,* Carmelo Leo, Raggio Calabria 1950; G. SASSO , *Filosofie și idealism,* voi. III, Bibliopolis, Napoli 1997, p. 127-450; M. MUSTÈ , *Guido Calogero: Portrete critice ale contemporanilor,* Olschki, Florența 2000; M. DURST , *Guido Calogero. Dialog, Educație, Democrație, Cusătură, Fornello* (RM) 2002.

este, de fapt, însăși premisa dialogului, fără de care dialogul se reduce la un schimb pașnic. Calogero, pe de altă parte, admite, aproape ca o „dogmă" a poziției sale, imposibilitatea inerentă de a găsi sau chiar de a întrezări vreun adevăr fundamental, metafizic.

5. Varisco și Carabellese: soluții idealiste la relația dintre imanență și transcendență

Concomitent cu lucrările lui Croce și Gentile, în Italia s-au dezvoltat alte forme de idealism, adesea deschise metafizicii și transcendenței creștine. Ne referim în special la pozițiile lui Bernardino Varisco (1850–1933) și Piero Martinetti (1872–1943), cu care vom discuta mai specific în secțiunea următoare. Pantaleo Carabellese (1879–1948), un elev al lui Varisco, se încadrează și el în acest climat filosofic, dar în idealismul său, după cum vom vedea, relația dintre imanență și transcendență rămâne problematică sau, în orice caz, se pare, nu este în întregime clar rezolvată. Ceea ce au în comun Varisco, Martinetti și Carabellese sunt în esență doi factori: critica lor la adresa unilateralității pozitivismului și actualismului. Ei resping restricționarea gândirii de către pozitivism la simpla luare în considerare a „faptelor brute și obiective": faptele, subliniază ei, există întotdeauna într-o conștiință subiectivă pe care filosofia nu o poate exclude din luare în considerare. În schimb, ei critică actualismul lui Gentile pentru rezoluția sa completă a ființei în gândire, cu absolutizarea consecventă a eului transcendental.

Critica lui Varisco la adresa pozitivismului a fost bine exprimată în lucrarea sa din 1901, *Știință și opinii:* aceasta sublinia că adevărul realității nu este dat doar de faptele pe care ni le spune știința („ceea ce se știe"), ci și de „opiniile" noastre sau, mai degrabă, de „actele noastre de conștiință" („ceea ce nu se știe"). Dacă ne limităm la a considera faptele, așa cum se întâmplă în pozitivism, avem doar o înțelegere parțială a realității. Prin urmare, Varisco admite o anumită valoare cognitivă chiar și în realitatea „simțită", adică în lumea opiniilor, în lumea spirituală unde predomină sentimentul. Prin urmare, el recunoaște limitele științei și, distingând lumea faptelor pozitive de domeniul valorilor spirituale, arată interesul maxim și pentru acestea din urmă. Toate lucrările sale ulterioare, de la *Problemele maxime* (1910) până la volumul postum *De la om la Dumnezeu* (1939),

reprezintă o încercare din ce în ce mai intensă de a lărgi orizonturile raţiunii umane spre dincolo, până la atingerea „pragurilor absolutului".

Gândirea lui Varisco prezintă elemente speculative interesante. După cum am menţionat deja, el propune o teorie a cunoaşterii bazată pe inseparabilitatea subiectului şi obiectului, în conflict atât cu absolutizarea pozitivistă a obiectului, cât şi cu absolutizarea idealistă a subiectului. De asemenea, găsim interesantă reînvierea noţiunii de fiinţă a lui Rosmini: indivizii singulari îşi găsesc unitatea şi fundamentul într-o fiinţă absolută care, în dezvoltarea operelor lui Varisco, îmbracă din ce în ce mai mult caracteristicile Dumnezeului creştin. În ultimii ani ai vieţii sale, el a teoretizat în mod clar existenţa lui Dumnezeu ca singura soluţie posibilă la problema unuia şi a multora. Multiplicitatea sinelui empiric individual, care, într-un mod leibnizian, reflectă întreaga realitate, în viziunea sa, poate găsi o unitate fundamentală la un nivel propriu ontologic şi metafizic. „Conceptul de fiinţă", subliniază Varisco, „se transformă în conceptul tradiţional de Dumnezeu [184]". Ne confruntăm cu o formă de ontologism teistic care aminteşte cu siguranţă de poziţia lui Nicolas Malebranche şi a *Teosofiei* lui Rosmini [185].

De asemenea, este important de subliniat că la Varisco, fiinţa, deşi este fundamentul conştiinţelor empirice individuale şi al lumii fenomenale, nu se rezolvă în ele, ci le transcende: de aceea, el clarifică în continuare că, în ultimă instanţă, Fiinţa în sine se identifică cu Dumnezeu: «Fiinţa, care este comună tuturor realităţilor fenomenale distincte sau din care fiecare realitate fenomenală este o determinare; care este unitatea lumii fenomenale; şi care, în gândirea fiecărui subiect individual (o gândire mai mult sau mai puţin clar percepută, dar esenţială subiectului individual) este un concept extrem de nedeterminat; - aceeaşi Fiinţă are o existenţă în sine. O existenţă în sine: independentă de subiectele individuale, care sunt esenţiale în întâmplare, lumii fenomenale; dar nu străină subiectelor individuale, deoarece fiecare subiect individual, ca unitate secundară a lumii fenomenale, implică în mod necesar gândirea Fiinţei, care este o

[184] B. V ARISCO , *Cele mai mari probleme,* Libreria Editrice Milanese, Milano 1910; editat de G. Alliney, La Nuova Italia, Florenţa 1941, p. 195.

[185] IDEALISMULUI în Varisco, vezi U. SPIRITO , *Idealismul italian şi criticii săi,* Le Monnier, Florenţa 1930; T. MORETTI -

constituentă esențială a acesteia. Ființa, așadar, este, în sensul cel mai viu al cuvântului și fără echivoc, Dumnezeu» [186]. În cartea sa *Cunoaște-te pe tine însuți* (1912), el observă apoi că, pornind de la identificarea Ființei în sine cu Dumnezeu, se poate reveni la teoretizarea prezenței unei finalități intrinseci atât în lumea naturii (fenomenală), cât și în cea a spiritului (oamenii individuali); idealismul lui Varisco ajunge, așadar, la propunerea unei „teodicee filozofice" (un fel de „providență seculară") care concepe realitatea ca o ordine teleologică în care nimic nu se întâmplă fără a exista o finalitate prestabilită, un *telos* al unei ordini metafizice: «Existența lui Dumnezeu înlătură orice îndoială cu privire la finalitatea lumii fenomenale. Să nu încercăm să reprezentăm clar această finalitate [panlogism al lui Varisco nu este un panlogism care intenționează să explice totul cu rațiune, ci lasă loc sensului misterului religios]; un lucru este sigur și putem fi mulțumiți cu el: omul, care se sacrifică ordinii universale, nu se sacrifică în zadar» [187].

Pantaleo Carabellese, o figură considerată de contemporanii săi de o valoare notabilă atât pentru istoriografia filosofică, cât și pentru speculație, a fost educat la școala lui Varisco. În 1944, a fost numit să-l înlocuiască pe Giovanni Gentile în funcția de catedră de filosofie teoretică la Universitatea din Roma. Carabellese a abordat filosofia studiindu-l pe Rosmini: teza sa, intitulată „ *Teoria percepției intelectuale la A. Rosmini", datează din 1906.* O influență rosminiană este clar perceptibilă în toate dezvoltările perspectivei sale, pe care el însuși a definit-o drept „ontologism critic": „ontologism" deoarece

C OSTANZI , *Problema unuia și a multora în gândirea lui B. Varisco,* Perrella, Roma 1940; P. CARABELLESE , FILOSOFIA *lui B. Varisco,* în I DEM , *Idealismul italian. Eseu istorico-critic,* Ediții italiene, Roma 1946 [2] , pp. 241-264; G. CALOGERO , *Filosofia lui B. Varisco,* G. D'Anna, Messina-Florența 1950; R. C RIPPA , *Despre B. Varisco, filosof și creștin,* «Revista de metafizică», 1950; M. M. O LIVETTI , *Varisco și teism,* în M. F ERRARI (ed.), *Bernardino Varisco și cultura filosofică italiană între pozitivism și idealism,* Fundația Morcelli-Repossi, Chiari 1985, pp. 279-295; B. MINOZZI , *Problema persoanei în Bernardino Varisco,* în V. M ELCHIORRE (ed.), *Ideea persoanei,* Vita e Pensiero, Milano 1996, pp. 239-260.

[186] B. V ARISCO , *Know Thyself,* Libreria Editrice Milanese 1912; editat de G. Alliney, La Nuova Italia, Florența 1936, p. 209.

[187] *Ibidem,* p. 210.

problema fundamentală pe care o pune este cea a ființei; „critic" deoarece, referindu-se la Kant, nu consideră ființa ca fiind obiectiv pusă în raport cu activitatea rațională, ci ca ceea ce constituie însăși substanța gândirii, geneza acesteia. Principiul fundamental al ontologismului său este acesta: „ființa este ființa conștiinței".[188] [189]iar această ființă coincide cu Dumnezeu. Aceasta înseamnă că conștiința individului participă la ființa absolută a lui Dumnezeu care, la rândul său, este fundamentul obiectiv al realității; această perspectivă este conturată pe larg într-unul dintre cele mai provocatoare volume ale sale: *Problema teologică ca filosofie* [18].

Gândirea lui Carabellese pornește dintr-o critică a lui Gentile și, mai general, a idealiștilor germani, acuzați că au absolutizat subiectivitatea transcendentală (logicismul) și, în consecință, că au uitat ființa concretă și obiectivă. În acest sens, critica lui Carabellese asupra idealismului prezintă, de asemenea, afinități cu cea a lui Heidegger, care urmărea recuperarea sensului originar al ființei. Una dintre pietrele de temelie ale poziției lui Carabellese este luarea în considerare a valorii esențiale a conștiinței concrete: numai în conștiința individului coexistă atât latura obiectivă a reprezentării (ceea ce Fichte numea non-eul și „gândirea gândită" a lui Gentile), cât și latura subiectivă (ceea ce Fichte numea eul/conștiința de sine/intuiția intelectuală, iar Gentile definea în schimb „gândirea gânditoare"). Conform lui Carabellese, conștiința individului constituie o unitate de disjuncție în care ființa și gândirea pură se implică reciproc: „Cel care știe știe ceva; «ceva»-ul nu poate fi eliminat, așa cum «cine»-ul cunoașterii nu poate fi eliminat. Prin urmare, în general, cunoașterea este o ființă-a-mie-cunoaștere [190]". Conștiința este, așadar, literalmente, un *cum-scire,* un «a cunoaște împreună», o cunoaștere concomitentă a laturilor obiective și subiective ale reprezentării care trăiește în minte. Prin urmare, el critică atât realismul neoscolasticilor care consideră obiectul ca o realitate exterioară conștiinței, cât și idealismul subiectivist care îl face o

---

[188] P. CARABELLESE , *Idealismul italian. A Historical-Critical Essay,* EDIZIONI Italiane, Roma 1946 [2], p. XII.

[189] Vezi P. CARABELLESE , *Problema teologică ca filosofie, Tipografia del Senato,* ROMA 1931; editat de E. Mirri, ESI, Napoli [19942].

[190] P. CARABELLESE , ONTOLOGISMUL *meu,* «Revista critică de filosofie italiană», 6/IV, 1936.

opoziție față de conștiință, un «non-sine» care subzistează doar pentru că este postulat de sine.

Pentru a înțelege perspectiva lui Carabellese, este crucial să subliniem critica sa la adresa tradiției antropocentrice a modernității, pe care o definește drept „ptolemaism", deoarece plasează umanitatea în centrul realității. Umanitatea, susține el, este fundamentată și nu un fundament. Astfel, el se plasează la antipozii *cogito -ului cartezian* și a triofelor sale idealiste: *cogito- ul* („eu gândesc") este exprimat sub forma *cogitor a Deo,* o ființă-gândită-de-Dumnezeu. Dumnezeu, definit și ca „Ideea obiectivă", „Obiectul pur" și „Ființa-în-sine", este presupus ca fundament al conștiinței empirice și garanția obiectivității reprezentărilor noastre. Din punct de vedere epistemologic, putem spune că cel al lui Carabellese este un „realism superior" în care Dumnezeu este „obiectivitatea pură a Ființei", fundamentul cert al posibilităților noastre cognitive: „Ideea [sau Dumnezeu], departe de a fi subiectivă, este singurul Obiect pur fundamental care poate fi vreodată și a fost vreodată [191]". „Idealismul", așa cum îl înțelege Carabellese, „împreună cu obiectivitatea, recucerește ființa, pe care o pierduse în deformarea subiectivistă și recompune, în această ființă a conștiinței, subiectivitatea cu obiectivitatea pură care o susține [192]". În acest sens, Carabellese preia demonstrația ontologică a Sfântului Anselm, interpretând-o ca Ființă în sine care se prezintă conștiinței umane sub forma ideii *(id quo maius cogitari nequit),* devenind garanția obiectivității cognitive. Potrivit lui Carabellese, filosofia este, în același timp, metafizică și teologie: întrebarea metafizică despre geneza ființei nu poate găsi decât un răspuns teologic.

Carabellese subliniază faptul că creștinismul conține în sine principiile poziției sale idealiste, dar își exprimă totuși nucleul speculativ apelând la credință și nu la rațiune: prin urmare, el își propune perspectiva ca o realizare filosofică a principiilor teologice aduse de noua religie. Apariția creștinismului, afirmă Carabellese, a fost „cea mai profundă revoluție spirituală pe care istoria o poate aminti [...]. O nouă concepție despre viață și ființă, pe scurt, a cucerit conștiințele și a invadat gândirea: subiecții umani s-au trezit capabili de certitudine. Cu această capacitate, ei au confirmat, pe de o parte, idealitatea

[191] P. CARABELLESE , IDEALISMUL *italian. Eseu istorico-critic,* p. XI.

[192] P. CARABELLESE , *Idealismul italian. Eseu istorico-critic,* cit., p. XI .

adevăratei ființe în sine (lumea inteligibilă); dar, pe de altă parte, s-au trezit în relație cu un alt Subiect, Subiectul infinit, care, creându-i asemenea Lui, le dăduse această capacitate. Certitudinea subiecților (credința) a făcut ca problema adevărului ca problemă să fie superfluă."[193] [194]De un interes deosebit pentru noi este critica lui Carabellese la adresa celebrului volum al lui Lucien Laberthonnière, *Idealismul grec și realismul creștin* : el critică însăși noțiunea de „realism creștin" ca pe un fel de oximoron și nu acceptă contrastul lui Laberthonnière dintre gândirea greacă veche și gândirea creștină sau dintre descoperirea de către Platon a lumii inteligibile și credința într-un Dumnezeu care este bunătate și transcendență supremă. Creștinismul, în opinia lui Carabellese, constituie o renaștere și o transfigurare a idealismului grec însuși, în special a idealismului platonician și neoplatonic: „Prin urmare", scrie el, „nu spun împreună cu Laberthonnière *«idealism grec și realism creștin».''* Creștinismul este de neconceput în descoperirea subiectelor spirituale dacă nu presupunem, cel puțin implicit, descoperirea greacă a idealității (și, prin urmare, a spiritualității) ființei obiective [195]. Plotin și Augustin, continuă el, „ne fac să simțim nevoia fuziunii lor: în gândirea greacă, nevoia de subiectivitate ca existență nu este resimțită; „ În gândirea creștină, nevoia de obiectivitate ca idealitate nu este resimțită [196]." Carabellese își propune „ontologismul critic" ca fiind cea mai matură conștientizare, la nivel conceptual, a câștigurilor speculative atât ale lumii grecești (descoperirea Ideii), cât și ale lumii creștine (nevoia ca ideea să fie întruchipată în conștiința concretă și în istorie).

Conform lui Carabellese, scolastica medievală a denaturat toate câștigurile filosofice aduse de creștinism: aceasta s-a pierdut într-o „dublă transcendență: împărăția lui Dumnezeu și lumea naturală, Dumnezeu-spirit și universul-materie, rămân distincte unele de altele și întotdeauna dincolo de conștiința certă a subiecților. În acest moment

---

[193] *Ibidem,* p. 2.

[194] Cf. L. L. ABERTHONNIER , *Realismul creștin și idealismul grec,* Lethielleux, Paris 1904; trad. it. editată de G. Bonafede, *Realismul creștin și idealismul grec,* Minerva Italica, Bergamo

[195] P. CARABELLESE , *Idealismul italian. Eseu istorico-critic,* cit., p. 3 [notă de subsol] .

[196] *Ibidem,* p. 2.

nu ne mai găsim certitudinea interioară, ci ne confruntăm doar cu un dublu adevăr exterior. Prin urmare, se înțelege", continuă autorul, „cum și de ce această certitudine sublimă [adică creștinismul], indubitabilă atât în exaltarea sa mistică, cât și în demonstrația sa rațională, a fost epuizată prin organizarea umanității într-o biserică universală și crearea unei doctrine care o sistematizează " [197].

De un interes deosebit este interpretarea lui Carabellese asupra filosofiei italiene și, în special, asupra acelei linii de gândire care a luat naștere în Renaștere și a culminat cu Rosmini. Această hermeneutică istoriografică preia cu siguranță unele dintre intuițiile lui Rosmini.

[197] *Ibidem,* p. 4.

Este înfricoșător, și pentru că se situează în climatul de exaltare patriotică tipic fascismului și reconstrucției postbelice: cu toate acestea, prezintă elemente de o originalitate notabilă. „Cucerirea întregii filosofii moderne (imanența adevăratului Obiect în anumite subiecte)" - subliniază Carabellese - „se datorează în originile sale Italiei și numai în Italia a rămas imună la acea deformare subiectivistă [caracteristică idealismului german, precum și lui Croce și Gentile]" [198]. „Originalitatea speculativă italiană" se deslușește mai ales în constanta „fidelitate față de concret", față de natură și istorie. Chiar și atunci când se ridică la culmile celei mai înalte metafizici, așa cum este cazul la Rosmini, spiritul filosofic italian nu uită niciodată concretețea obiectivă a realității, chiar dacă este Ființa în sine (adică Dumnezeu); Marile filozofii europene (de la Descartes la Hegel) au uitat aproape de concret, pierzându-se în marea unui „logicism transcendental": «ni se pare că Italia are propria sa originalitate (concret și nu epistemologie directă: Galileo, Bruno, Vico, comparați respectiv cu Bacon, Cusa, Descartes). Încercăm să demonstrăm» - afirmă autorul - «că, cu siguranță, idealismul istoric italian are propria sa originalitate (obiectivitate mai degrabă decât subiectivitate: Renașterea comparată cu Reforma; Rosmini comparat cu Fichte și Hegel)» [199]. Aceste teze istoriografice își propun, de asemenea, să critice „calea greșită" pe care a mers-o filosofia la Croce și Gentile: aceștia din urmă au condus speculațiile «către un subiectivism fals și, departe de a-l implementa, neagă idealismul italian» [200]. Firește, Carabellese își prezintă poziția ca fiind cea mai fidelă continuare și însăși împlinirea idealismului italian. Totuși, ni se pare semnificativ faptul că vede în Rosmini, chiar dacă critică anumite abstracțiuni ale ontologiei sale, „lumina filosofiei italiene a Risorgimento-ului", [201] pe cineva care a fost capabil să dezvolte un sistem capabil să răspundă cu argumente solide atât lui Kant, cât și lui Hegel.

[198] Carabellese urmează o cale teoretică „de la Descartes la [199] Rosmini", așa cum reiese și din titlul uneia dintre lucrările sale [201].
[201] [200] *Ibidem,* p. 152.

Ibidem, p. 7.
Ibidem, p. VIII.
Ibidem .
[201] Vezi P. C. ARABELLESE , *De la Descartes la Rosmini: fundamentul istoric*

Cu toate acestea, el apreciază fidelitatea lui Rosmini față de contract, pe care a demonstrat-o și în metafizică, dar respinge „conceptul de Dumnezeu ca Persoană [...], un concept adăugat cu intenția de a satisface acea nevoie de transcendență, despre care se crede că este proprie religiei” [202]. Perspectiva lui Carabellese pare, așadar, să încline spre imanentism: deși a prețuit foarte mult creștinismul, a lucrat întotdeauna pentru a apăra o „concepție a lui Dumnezeu ca Obiect pur, imanent în conștiința indivizilor” [203]. Michele Federico Sciacca a definit această perspectivă ca o „religie a Obiectului imanent” [204].

6. Piero Martinetti: De la „idealismul transcendent” la redescoperirea „Isusului istoric”

La Piero Martinetti găsim o formă de „idealism transcendent”, așa cum îl definește el însuși, care, pornind de la o interacțiune critică cu Kant, conduce la o concepție originală a „funcției religioase a filosofiei [205]”. După ce vom evidenția câteva elemente fundamentale ale poziției sale, vom analiza interpretarea sa asupra creștinismului bazată pe redescoperirea „Isus istoricului”.

Martinetti și-a terminat studiile la Torino, unde a absolvit cu o teză despre gândirea indiană, publicată ulterior în 1896 cu titlul II sistema Sankhya . *Studio sulla filosofia indiana* [201.] Carlo Mazzantini a subliniat pe bună dreptate importanța interesului tineresc al lui Martinetti pentru cultura orientală: acest lucru a servit drept stimul pentru critica sa

---

al ontologismului critic, Sansoni, Florența 1946.

[202] P. CARABELLESE , *Idealismul italian. Eseu istorico-critic,* cit., p. 156 .

[203] *Ibidem,* p. 156.

[204] MF S CIACCA , *Problema lui Dumnezeu și a religiei în filosofia contemporană,* cit., p. 105. Despre gândirea lui Carabellese, vezi: G. S EMERARI , *Nisipul și stânca: Ontologia critică a lui Pantaleo Carabellese,* Dedalo, Bari 1982; L. C IMMINO , *Carabellese: Problema existenței lui Dumnezeu,* Studium, Roma 1983; F. VALORI , *Problema sinelui în Pantaleo Carabellese,* ESI, Napoli 1996; B. M ORAPITO , *Metafizică și teologie în Pantaleo Carabellese* , Falzea, Reggio Calabria 2001.

[205] Vezi P. M. ARTINETTI , *Funcția religioasă a filosofiei. Eseuri și discursuri,* ediție postumă editată de L. Pareyson, Armando, Roma 1972.

ulterioară a limitelor hiperraționalismului care caracteriza Occidentul și, mai ales, multe aspecte ale modernității filosofice.[206] [207]În această critică, Martinetti se inspiră și din Schopenhauer, un alt autor citit pe scară largă alături de Kant și idealiștii germani. Putem spune că din cultura orientală a învățat să-și îndrepte privirea filosofică spre dincolo, deschizând însăși filosofia către considerații religioase. Privind spre Orient, Martinetti recuperează valoarea filosofică a religiei, o valoare care a fost puternic pusă sub semnul întrebării în modernitatea occidentală și mai ales de gânditorii iluminiști, care au separat clar planul religios (mitic) de cel filosofic (rațional): „În general", afirmă el, „filosofii moderni au simplificat excesiv dificultatea plasând ideea filosofică și ideea tradițională a divinului pe două planuri diferite, astfel încât acestea să nu se întâlnească: procedând astfel, au de fapt lipsit elementul teologic, istoric, de orice valoare [208]. "

Poziția speculativă a lui Martinetti provine dintr-o critică a raționalismului modern și, mai ales, a pozitivismului, care este incapabil să se ridice deasupra „opiniei vulgare care consideră metafizica o construcție antiștiințifică, un sistem a priori de deducții arbitrare [209]". Conform lui Martinetti, însă, filosofia devine metafizică - corectă și justificabilă - atunci când ia în considerare faptul fundamental al conștiinței. Adevărul primar al metafizicii este existența sinelui ca conștiință reprezentativă: „conștiința cuprinde, prin urmare, sinele și lumea într-un întreg indivizibil. Reprezentarea noastră nu este o simplă imagine intrasubiectivă a realității; ci este realitatea însăși cu toate determinările sale concrete, ființa și lumea [210]". Conștiința umană

---

[206] Vezi P. M ARTINETTI , *Sistemul Sankhya. Un studiu asupra filosofiei indiene,* Lattes, Torino 1896. Samkhya este cel mai vechi sistem filosofic al Indiei prebudiste: vezi, de exemplu, M. ELIADE , Istoria credințelor și a ideilor religioase, Sansoni, Florența 1980, vol. II, pp. 140 și următoarele .

[207] Vezi C. M AZZANTINI , *Piero Martinetti și Orientul,* «Filosofia», XIV, 1963, p. 819-820. Vezi şi C. C ONIO , *Piero Martinetti între Est şi Vest,* «Rivista di filosofia neoscolastica», 4/69, 1977, p. 1977.

[208] Aceasta este o scriere în care Martinetti comemorează figura lui Emilio Morselli: textul lui Martinetti este cuprins în E. M ORSELLI , *La nostra inquietudine e altri scritti,* Garzanti, Milano 1941, p. 5.

[209] P. M ARTINETTI , *Introducere în metafizică,* vol. I, *Teoria cunoașterii,* Bona, Torino 1902-1904; Marietti, Genova 1987 [3] , p. 16.

[210] *Ibidem.*

are, prin urmare, un caracter esențial sintetic: ea compune sinteza completă a elementelor subiective (a priori-ul spiritului) și a elementelor obiective (natura) [211]. Toată realitatea este constituită dintr-un complex de sinteze psihice ale subiectului și obiectului. Dacă la indivizii singulari conștiința este limitată și condiționată de situații cronotopice, Martinetti admite existența unei „conștiințe în sine", o conștiință absolută care fundamentează conștiința empirică și care, în cele din urmă, corespunde lui Dumnezeu. Putem observa la Martinetti, precum și la Varisco, o influență clară a lui Leibniz, care îl postulează pe Dumnezeu ca monadă supremă. În special, Martinetti subliniază faptul că Dumnezeu, ca și conștiință în sine, este *Vomnitudo realitatis,* adică subiectivitate și obiectivitate absolute. Prin urmare, exterioritatea este astfel doar pentru conștiința mea empirică și particulară, nu și pentru conștiința în sine: „o ființă în afara conștiinței [în sine] este absolut de nesusținut " [212].

Pornind de la aceste presupoziții epistemologice, Martinetti poate afirma că „cunoașterea noastră este un act de uniune mistică cu *logosul* etern , care este fundamentul absolut al naturii noastre [213]". Prin urmare, este de înțeles cum Martinetti revendică esența religioasă a filosofiei înseși: filosofia, pornind de la analiza conștiinței umane, se ridică la culmile metafizicii și aici nu poate decât să întâlnească problema lui Dumnezeu. Dar care Dumnezeu este acesta? În această privință, poziția sa devine extrem de complexă și problematică. Dumnezeul despre care vorbește Martinetti are trăsăturile Unului lui Plotin și ale Substanței lui Spinoza: este o prezență divină care nu este o Persoană, ci Rațiune vie și infinită. Conștiința de sine umană nu este altceva decât o

---

[211] Din cele spuse, reiese influența notabilă pe care epistemologia lui Leibniz și Kant a avut-o asupra lui Martinetti: însă, spre deosebire de Kant, el nu consideră a priori funcțiile transcendentale (cele 12 categorii ale intelectului) ca fiind fixe și imuabile: «Toate formele intuiției și gândirii, pe care Kant le presupune ca factori transcendentali ai experienței, ca forme imobile, rigide și distincte, prin originea lor, de conținutul empiric, sunt în schimb profund legate de acesta: sunt unități interioare și vii, care s-au dezvoltat lent în viața speciei, așa cum a arătat psihologia evoluționistă» (P. M ARTINETTI , *Prolegomeni di Kant, con commento,* Bocca Editori, Torino 1913; 1926 [2], p. 256).

[212] P. M. ARTINETTI , *Introducere în metafizică,* cit., p. 149.

[213] *Ibidem,* p. 473.

„manifestare empirică” (Fichte ar spune *Erscheinung)* a acestei Rațiuni, care este o Unitate transcendentă către care cunoașterea și, într-adevăr, întregul univers sunt îndreptate fără a se putea adapta vreodată. Există, prin urmare, o prăpastie de netrecut între conștiința umană și absolut; Conștiința este o imagine, o schemă și o manifestare întotdeauna parțială și limitată a absolutului: acesta este motivul pentru care Martinetti își poate defini perspectiva ca un „idealism transcendent”; Dumnezeu se află în conștiința umană, dar în același timp o transcende și o depășește infinit, fără a se rezolva niciodată în cadrul ei.

Un aspect interesant al operei lui Martinetti este critica sa la adresa înțelegerii lui Hegel asupra filosofiei ca *Aufhebung* al religiei, transcendența și împlinirea ei. Potrivit lui Martinetti, nu filosofia este cea care transcende religia, ci, dimpotrivă, filosofia, devenind o căutare a genezei conștiinței umane, este transfigurată în meditație cu caracter religios. Viața religioasă, remarcă el, „începe atunci când spiritul, prin perfecționarea activităților sale inferioare, se deschide intuiției unității reale și absolute”. Prin urmare, în filosofie, demonstrațiile existenței lui Dumnezeu nu sunt dăunătoare: aceasta din urmă este doar câștigul unei atestări, al unei mărturii intime sau, mai degrabă, al unui act a priori prin care omul devine conștient de originea sa: „Existența lui Dumnezeu este, așadar, bine plasată în spirit printr-un *act a priori;* dar nu printr-o demonstrație logică, ci printr-o pregătire spirituală care face apoi posibil acest act [214]”. Martinetti subliniază că intuiția religioasă este forma cea mai înaltă și mai pură la care poate ajunge cunoașterea umană: „Dacă numim rațiune activitatea spiritului care se ridică din experiență la cele mai înalte intuiții conform unui proces universal valabil și necesar, atunci putem spune că intuiția religioasă *a priori* este cel mai înalt act al rațiunii [215]”. De asemenea, el reiterează că „viața religioasă este o viață mai largă în care, pe lângă intuiția morală, converg și intuițiile estetice și logice ” [216].

Înțelegem atunci că, contrar a ceea ce susținea Hegel și Gentile, intuiția religioasă este actul cel mai înalt al rațiunii, „viziunea originalului” care împinge omul spre limitele sale epistemologice

---

[214] P. MARTINETTI , RELIGIE , în IDEM , *Raţiune şi credinţă,* Einaudi, Torino 1942, p. 266 .

[215] *Ibidem.*

[216] *Ibidem,* pp. 353-354.

transcendente: constă în a înțelege „prezența noastră în Dumnezeu” [217]. La Martinetti ne aflăm într-un „misticism al rațiunii”. Rațiunea împinsă până la limitele sale extreme se găsește în fața misterului inefabil al absolutului și nu se poate transforma decât în meditație. Prin urmare, potrivit lui Martinetti, este necesar să ne eliberăm de un concept îngust de rațiune, ca facultate logică și de raționament: el este convins, și acesta este poate aspectul care face ca propunerea sa să fie relevantă și evocatoare, că rațiunea, redescoperindu-și potențialul simbolic și intuitiv, poate merge dincolo de sine, ajungând la pragul absolutului [218]. De la medicul și teologul luteran Albert Schweitzer preia și comentează această formulă emblematică: „dacă gândirea rațională merge până la capăt, ajunge la un lucru irațional care este rațional necesar” [219].

Să încercăm acum să analizăm concepția lui Martinetti despre religie și creștinism. După cum am menționat, el respinge „moartea” hegeliană a religiei în filosofie, mergând până la a susține un primat necesar al religiosului asupra filosoficului sau, mai degrabă, o „funcție religioasă a filosofiei în sine”. Totuși, forma religioasă despre care vorbește Martinetti nu este cea a cultelor istorice și tradiționale ale bisericilor instituționalizate: ea provine dintr-o purificare necesară a fiecărui element sensibil, mitologic și superstițios. În opinia sa, este necesar să „se elimine orice ambiguitate cu privire la elementul tradițional și imaginativ și să se recunoască faptul că numai religia spirituală [pornind] de la o interpenetrare cu filosofia, adică cu rațiunea, poate trage o înțelegere mai profundă a sinelui și un criteriu pentru orientarea sa către forme superioare de spiritualitate [220]”. În aceste considerații, Martinetti este evident influențat de Kant, autorul lucrării *Religia în limitele rațiunii:* în Kant el vede inițiatorul unui idealism critic și transcendent, vestitorul unei necesare „iluminări religioase ”

---

[217] *Ibidem* , p. 266.

[218] Observăm că unul dintre primii care au apreciat reflecția lui Martinetti asupra valorii simbolice a rațiunii a fost Luigi Stefanini în *Imaginismul ca problemă filosofică,* Vol. I, Cedam, Padova 1936, pp. 45-50.

[219] Expresia lui Schweitzer este citată și comentată în P. M. ARTINETTI , *Ragione e fede,* cit., p. 56.

[220] P. M ARTINETTI , *Filosofia religioasă a lui G. Tyrrel,* în *Rațiune și credință,* cit., pp. 135-169, p. 169.

[221].

Prin urmare, Martinetti respinge orice „biserică vizibilă” deoarece este dogmatică, impregnată de putere politică și deviantă de la o spiritualitate corectă. El se referă, așadar, la „biserica invizibilă”, identificată cu rațiunea universală și cu „împărăția scopurilor” *(Reich der Zwecke) kantiană.* Profeții acestei „biserici invizibile” au fost toți acei genii religioși care au criticat sterilitatea fariseică a cultelor tradiționale, indicând o cale spre purificarea spirituală: aceștia au fost Buddha, Hristos, Iamblih și, în creștinism, mai ales ereticii, printre care Martinetti îl favorizează pe Marcion.

, Martinetti a publicat un volum important și controversat: *Isus Hristos și creștinismul* [7 ' 7 ' 3.] Scopul principal al autorului a fost „stabilirea unei fundații speculative pentru viața religioasă”.[222] [223]Volumul a fost inclus imediat *în Index Librorum Prohibitorum* al Bisericii Catolice, iar consecința acestei condamnări a fost confiscarea

---

[221] La Martinetti găsim o interpretare metafizică și religioasă a lui Kant care a stârnit multă nedumerire și critică în rândul contemporanilor săi: vezi P. M ARTINETTI , *Kant,* Bocca Editori, Milano 1943; P. P RINI , *Interpretarea metafizică a kantismului și „Kantul” lui Piero Martinetti,* «Giornale di metafisica», I, 1946, p. 506-510; M. F ERRARI , *Interpretarea lui Martinetti* a lui Kant și Hegel, «Rivista di filosofia», 3, 1993, p. 445-52.

[222] P. MARTINETTI , *Isus Hristos și creștinismul,* Edizioni della „Rivista di filosofia”, Milano 1934; lucrarea a fost publicată postume de două ori, primul în primul volum al *Operelor Complete* , CARE NU A FOST NICIODATĂ PUBLICATĂ (Denti, Milano 1949), al doilea editat de Giacomo Zanga (Il Saggiatore, Milano 1964). Intenția inițială a lui Martinetti era să publice volumul la editura Laterza: acest lucru este dovedit de corespondența sa din vara anului 1933 cu Giovanni Laterza și Benedetto Croce. Cu toate acestea, din cauza lipsei de acord asupra condițiilor financiare impuse de editură, cartea a fost destinată unei alte destinații. Corespondența dezvăluie marea apreciere a lui Croce pentru această lucrare, acesta recomandând publicarea ei cu subtitlul *De ce nu putem să nu ne numim creștini* (care a devenit ulterior titlul celebrului discurs al lui Croce). Observăm că în partea finală a volumului lui Martinetti există un paragraf intitulat *„Putem fi încă creștini?”.* Despre aceste aspecte, vezi A. V IGORELLI (ed.), *Corespondența Martinetti-Croce (1907-1934),* «Jurnal of the History of Philosophy», XLVIII, 1993, pp. 777-790, p. 790; D. C OLI , *Laterza și cultura europeană,* Il Mulino, Bologna 1983, p. 201.

[223] P. M ARTINETTI , *Iisus Hristos și creștinismul,* p. 485.

sa imediată de către autoritățile fasciste [224]. De asemenea, trebuie amintit că Martinetti a fost un antifascist vocal și că în 1931 a fost forțat să-și abandoneze postul didactic la Universitatea din Milano pentru că nu jurase credință regimului. Prin urmare, cu o mare libertate intelectuală, a putut să se dedice studiilor despre originile creștinismului și figura enigmatică a „Isus istoric" în vila sa din Castellamonte. Din cauza confiscării, lucrarea nu a avut o rezonanță largă, însă s-a bucurat de o anumită circulație clandestină, ajutată și de traducerea sa în franceză [225].

Lucrarea este împărțită în șase capitole, fiecare dedicat „Mediului creștin", „Surselor", „Isus", „Bisericii creștine", „Tradiției creștine" și „Posibilității actuale a creștinismului". Se desprinde o profundă erudiție istorico-filologică: Martinetti demonstrează o cunoaștere temeinică a scrierilor despre istoria creștinismului timpuriu ale lui Reimarus, Herder, David Friedrich Straub și Ernest Rénan și, mai presus de toate, o viziune comună asupra multora dintre pozițiile moderniștilor precum Alfred Loisy, George Tyrrell și Ernesto Buonaiuti. Mai mult, a preluat de la Ernst Troeltsch ideea că o înțelegere corectă a creștinismului nu este doar o cerință istoriografică: este, mai degrabă, o cerință filozofică ce afectează întreaga existență, uneori punând-o radical sub semnul întrebării [226]. Conform lui Martinetti, „ceea ce numim «creștinism» [...] este pur și simplu denumirea colectivă a unei multitudini de biserici care l-au făcut pe Isus o personalitate divină [227]". Cercetările asupra

---

[224] Circumstanțele răpirii sunt relatate de Martinetti într-o scrisoare adresată surorii sale, Teresa, în august 1934, publicată ca anexă la lucrarea lui A. V. IGORELLI , *Piero Martinetti. Metafizica civilă a unui filosof uitat* , Mondadori, Milano 1998, p. 402.

[225] Vezi P. MARTINETTI , JESUS *Christ et le Chrsitianisme,* Bocca Editori, Paris 1942.

[226] În acest sens, a se vedea E. T ROELTSCH , *Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben,* Mohr, Tübingen 1911. Această lucrare a lui Troeltsch este amintită de Martinetti în *Iisus Christ and Christianity ,* cit., p. 528.

[227] P. MARTINETTI , *Gesù Cristo e il cristianesimo, cit., p* . 349. Cuvintele și preocupările teologului Hans Küng ar putea fi atribuite și lui Martinetti: «Isus al istoriei nu coincide cu imaginea lui Hristos exprimată de dogmatica tradițională» (H. KÜNG , Christ *sein,* Piper, München 1974; traducere italiană de G. Re și M. Beck, *Essere cristiani,* CDE, Milano 1988, p. 168).

„Isusului istoric", în special de la descoperirea manuscriselor de la Marea Moartă la Qumran în 1947, au făcut progrese semnificative și, în anumite privințe, au consolidat, dacă nu chiar au depășit, unele dintre perspectivele lui Martinetti. Cu toate acestea, cartea oferă încă considerații istorice și conceptuale interesante. În primul rând, el atrage atenția asupra originilor evreiești ale „Isusului istoric": din acest motiv, favorizează cele trei Evanghelii Sinoptice, considerând în schimb Evanghelia după Ioan ca produsul unui creștinism deja „platonic și elenizat" și, prin urmare, care nu mai este fidel originilor sale evreiești. De asemenea, el se distanțează de Pavel din Tars, ale cărui scrisori îl iau în considerare doar pe „Hristosul metafizic și teologic" în detrimentul „Isusului istoric", pe care Pavel, de altfel, nu l-a întâlnit niciodată personal. În opinia lui Martinetti, Isus nu s-a considerat niciodată Mesia [228], iar toate faptele referitoare la miracole și înviere nu erau altceva decât produsul legendelor sau, mai bine zis, al credinței naive a primilor discipoli. Intuiția esențială a „Isus istoric" era în schimb cea a „opoziției ireductibile dintre secolul actual și Împărăția lui Dumnezeu" [229]: scopul său nu era să fie întruparea lui Dumnezeu în istorie, ci mai degrabă să retrezească simțul spiritual inerent omului. „Isus istoric" al lui Martinetti este în întregime pământesc și uman, dar păstrează unele trăsături, ca să spunem așa, divine: a fost o personalitate excepțională care a căutat să-i îndrume pe oamenii timpului său spre realizarea Împărăției lui Dumnezeu, adică spre împlinirea unei vieți binecuvântate în contact direct cu absolutul: „există un singur adevăr: negarea acestei lumi, credința în Împărăția lui Dumnezeu. Tot restul este doar pregătire și simbol [230]. "

Cartea lui Martinetti stabilește clar o poziție față de creștinism: așa cum este tipic pentru mulți istorici și bibliști contemporani, el stabilește

---

[228] În această privință, Martinetti este întru totul de acord cu Riccardo Calimani: «Isus nu a acceptat niciodată să fie numit Mesia: a refuzat-o hotărât *(Matei* 16:20; *Luca* 9:20-21) sau a răspuns ambiguu: «Tu ai spus-o» *(Matei* 26:64); Isus s-a definit ca *bar nasa* sau *bar enosh,* adică fiu al omului și niciodată fiu al lui Dumnezeu. Fiu al omului este o definiție care își are originea în apocalipticismul iudaic» (R. CALIMANI , GESÙ ebreo, Rusconi, Milano 1995, p. 355).

[229] P. M ARTINETTI , *Iisus Hristos și creștinismul,* cit., p. 133.

[230] *Ibidem,* p. 158.

o diviziune clară între predicarea istorică a omului Isus și creștinismul ulterior, cu dezvoltarea sa dogmatică treptată, rod al întâlnirii primilor credincioși cu cultura filosofică greacă. Cunoașterea „Isus istoric", adică demitizat și lipsit de atribute divine, este, potrivit lui Martinetti, de o importanță fundamentală: ajută la purificarea credinței de incrustațiile dogmatice în care instituțiile ecleziastice au încurcat-o. Abordarea creștinismului timpuriu are, așadar, „funcția de a purifica și reînnoi credința, înlocuind simbolismul imaginativ cu un simbolism filosofic superior [231]". Întâlnirea cu „Isus istoric" ajută filosofia să recupereze un concept de rațiune simbolică, deschis cerințelor moralei și capabil să-și reorienteze privirea spre transcendență, spre ceea ce Isus numea Împărăția lui Dumnezeu [232].

Martinetti a fost unul dintre puținii intelectuali italieni care au lucrat în afara bisericilor și în opoziție deschisă atât față de regimul fascist, cât și față de ideologiile puternice ale partidului: „urât de Dumnezeu și de dușmanii săi", cum ar spune Dante, și-a plătit libertatea de gândire cu o anumită izolare. Printre studenții săi s-a numărat însă Antonio Banfi, care a apreciat foarte mult figura lui Martinetti, plasându-l, alături de Husserl și Simmel, printre marii „maeștri ai unei gândiri care este cercetare, libertate infinită și responsabilitate profundă [233]". Norberto Bobbio a vorbit și el despre un „Martinetti-ism torinez": el a subliniat fascinația pe care figura lui Martinetti a exercitat-o asupra tinerilor intelectuali turinezi (Ludovico Geymonat, Augusto Del Noce și Luigi Pareyson), atât pentru alegerile sale politice în opoziție cu regimul, cât și pentru gândirea sa, care examina teme convingătoare precum libertatea, răul și filosofia în raport cu religia [234].

---

[231] A. V. IGORELLI , *Piero Martinetti. Metafizica civilă a unui filosof uitat,* cit., p. 334.

[232] Despre gândirea lui Martinetti și relația pe care a stabilit-o între rațiune și credință, vezi: G. D E RUGGERO , RAȚIUNE ȘI CREDINȚĂ *în concepția lui Piero Martinetti,* «Il Saggiatore», XV, 1943, pp. 11-18; G. COLOMBO , *Filosofia ca soteriologie: aventura spirituală și intelectuală a lui Piero Martinetti,* VITA e Pensiero, Milano 2005.

[233] A. BANFI , *Prefața* din 1943 la I DEM , *Filosofi contemporani, editată de R. Cantoni, Parenti, Florența 1961. Despre gândirea filosofică a lui Banfi și interpretarea sa* ASUPRA creștinismului, vezi:

[234] Vezi N. B OBBIO , *„Martinettismo" Torino,* «Rivista di filosofia»,

decembrie 1993, p. 329-339. Despre influența lui Martinetti asupra culturii torinese, vezi și G. R ICONA , *Torino 1950-1990: gândirea religioasă,* «Annuario filosofico», 25, 2009, pp. 7-25.

1972.

Capitolul III

Fermentările intelectuale de la începutul secolului al XX-lea

1. Forme de vitalism și pesimism (Adriano Tilgher și Giuseppe Rensi)

În primele decenii ale secolului al XX-lea, în Italia a existat o fermentație notabilă de idei atât în domeniul artistic (gândiți-vă la futurism), cât și în cel strict filosofic. După cum am subliniat, curentul dominant a fost cu siguranță idealismul, în special în formulările lui Croce și Gentile. Cu toate acestea, nu au lipsit gânditori individuali care au putut să se inspire din recuperarea lumii grecești clasice și din studiul marilor filosofii europene (în special Schopenhauer și Nietzsche) pentru dezvoltarea unor perspective originale de natură vitalistă, adesea în conflict deschis cu structurile speculative rigide ale dialecticii neo-hegeliene: ne referim, în special, la Carlo Michelstaedter (1887-1910) în care găsim un existențialism *ante litteram* [36], la Adriano Tilgher (1887-1941) critic al rațiunii moderne și teoretician al relativismului etic[236] [237]...și lui Giuseppe Rensi (1871-1941), care a dezvoltat o „filosofie a absurdului" în care orice viziune providențială și idealistă asupra istoriei era pusă sub semnul întrebării. Acestea sunt, în general, filosofii de natură sceptică și pesimistă, conform cărora, așa cum afirmă Rensi, „realitatea este irațională și absurdă și, prin urmare, de neînțeles. Scepticismul și pesimismul izvorăsc spontan din aceeași rădăcină [care, pentru Rensi, este conștientizarea realității ca tărâm al haosului și al

---

[236] Vezi C. MICHELSTAEDTER , DIALOG *despre sănătate și alte scrieri despre sensul existenței* [*Dialogul despre sănătate* este din 1910], editat și cu un eseu introductiv de G. Brianese, Mimesis, Milano 2009. C. La Rocca, *Nihilism și retorică. Gândul lui Carlo Michelstaedter,* ETS, Pisa 1984.

[237] Vezi A. TILGHER , *Critica istoricismului,* Guanda, Modena 1935; I DEM , *Relativisme contemporane,* [prima ediție 1923], Bardi, Roma 19446. Despre confruntarea autorului cu creștinismul, vezi: A. TILGHER , Hristos *și noi,* Guanda, Modena 1934.

absurdului]” [238]. În cultura italiană, aceste perspective pesimiste își găsesc probabil cel mai semnificativ precursor în Giacomo Leopardi [239].

Compararea pozițiilor lui Rensi și Tilgher, realizată de Augusto Del Noce, a fost foarte interesantă. Acestea reprezintă momentul nihilist din gândirea italiană și însăși inversarea actualismului lui Gentile. Rensi și Tilgher preiau motivul actualist al lui Gentile (spiritul ca acțiune pură), dar îl inversează într-un individualism care nu mai recunoaște momentul sintezei transcendentale: indivizii singulari s-ar rezolva în acțiune pură ca scop în sine, nemaigăsind nicio unitate în spiritul absolut, acum spulberat și delegitimizat. În timp ce Gentile „vizează o filozofie care intenționează să stabilească valoarea universală a unității spirituale [Sinele transcendental], dar prin ștergerea elementelor particulare și egoiste [240]”, Rensi și mai ales Tilgher inversează diametral această perspectivă: „actul pur al spiritului”, subliniază Del Noce, „este rupt în centre infinite de acțiune absolut echivalente. Activismul absolut duce la relativism, individualism, anarhism absolut [...], activismul se transformă într-o monadologie a monadelor [...] fără uși sau ferestre, care nu comunică pentru că armonia leibniziană preestablită a fost anulată” [241]. În opoziție cu actualismul lui Gentile și cu orice expresie a idealismului rigid, Tilgher afirmă că „spiritul uman este înzestrat cu o plasticitate infinită. Nu există o singură Rațiune pentru toate, una și întreagă în fiecare, ci multe structuri mentale care sunt ireductibile unele la altele și care conduc la moduri distincte și ireductibile de

---

[238] G. RENSI , *Filosofia absurdului,* Corbaccio, Milano 1937; Adelphi, Milano 1991 2 p. 13.

[239] În acest sens, vezi A. T ILGHER , *Filosofia lui Leopardi,* Edizioni di Religio, Roma 1940; L. S ANÒ , *Rațiunile neantului. Gândirea tragică în filosofia italiană între secolele al XIX-lea și al XX-lea,* Oraș deschis, Troina (En) 2005.

[240] P. A RMELLINI , *Augusto Del Noce interpret al lui Tilgher și Rensi: criza pesimismului,* în GF L AMI (ed.), *Tradiție în Augusto Del Noce,* FrancoAngeli, Milano 2009, pp. 77-91, p. 80.

[241] A. D EL N OCE , *Un interpret al culturii italiene între războaie,* în GF L AMI (ed.), *Adriano Tilgher. Evenimentele centenarului* , Giuffrè, Milano 1992, p. 61. Despre interpretarea lui Rensi a Nocinei, vezi A. D EL N OCE , *Giuseppe Rensi între Leopardi și Pascal, sau autocritica ateismului negativ,* [ediția originală 1967], în I DEM , *Filosofii existenței și libertății,* editat de F. Merendante și B. Casadei, Giuffrè, pp.

interpretare a lumii. Așa-numita Rațiune nu este altceva decât suma opiniilor și prejudecăților medii acreditate într-o anumită etapă a Culturii, este o teorie sociologică complexă și fluidă Rezultatul este generalizarea empirismului cotidian, totalizarea cunoștințelor actuale, o forță de conservare și arestare împotriva impulsului spiritului criticii și al liberei examinări» [242]. Astfel, la Tilgher, odată ce unitatea vieții pe plan spiritual este spulberată (unitatea transcendentală a Rațiunii despre care vorbesc idealiștii), unitatea pe plan etic este, de asemenea, spulberată: nu mai este posibil să se justifice moralitatea în legătură cu adevărul metafizic. Potrivit lui Tilgher, viața se rezolvă într-o pluralitate de moralități care sunt echivalente și nu au parametri normativi în afara lor. În special, el identifică patru care sunt practic ireconciliabile și nu pot fi ierarhizate: există moralitatea sau stilul de viață al eroului, ascetului, sfântului și înțeleptului [243].

Atât Rensi, cât și Tilgher, deși cu accente diferite, preiau motivul nietzschean al individului ca centru creativ al forțelor care operează într-un univers lipsit de orice referință metafizică, unde „centrul este peste tot și circumferința nicăieri". Cei doi autori se opun, de asemenea, în mod clar tuturor acelor forme de istorism care încearcă să justifice faptele prin încadrarea lor.

într-o concepție rațională a sensului. Referindu-se la gândirea lui Nietzsche, Rensi afirmă: «Eterna rațiune-păianjen și eterna pânză a rațiunii nu există deloc. [...] Consecința inevitabilă a acestei eliminări a necesității [raționale] este doar cea la care a ajuns Nietzsche. Lucrurile, prin ea, devin din nou libere, dansează cu o libertate capricioasă la picioarele întâmplării» [244]. Dacă Tilgher propune o viziune „cauzistă" asupra vieții și istoriei care are conotații pirandelliene [245], la Rensi

---

[242] A. T ILGHER , *Relativisme contemporane,* cit., pp. 59-60: aceste reflecții sunt făcute ca un comentariu la volumul lui Louis Rougier, *Les Paralogismes de Rationalisme* (Paris 1920), pe care Tilgher l-a apreciat foarte mult. Despre criticile lui Tilgher la adresa actualismului, vezi A. T ILGHER , *The Dealing of the Triumphant Beast. O recenzie critică de G. Gentile. O carte pentru filosofi și non-filosofi* , Gobetti, Torino 1925.

[243] Vezi A. TILGHER , *Filosofia moralei: un studiu al forțelor, formelor și stilurilor vieții morale,* Bardi, Roma [19432] .

[244] G. RENSI , *Filosofia absurdului,* CIT ., p. 177.

[245] Vezi A. T ILGHER , *Casualismul critic: obiectul, datele, timpul, șansa,*

găsim o teorizare riguroasă a unui univers în care domnește întâmplarea: odată ce credința în marile religii istorice a dispărut (care, potrivit lui Rensi, se contrazic și se neutralizează reciproc), istoria nu este altceva decât o succesiune de cauze și efecte susținută de întâmplare [246]. Întrucât nu există un Dumnezeu providențial – susține Rensi – «nu există, prin urmare, nicio predispoziție în lucruri. Fiecare fapt este legat de altul cauzal, dar aleatoriu: adică, fără ca cineva (nici măcar lucrurile în sine, dacă ar putea gândi, nici măcar universul însuși, presupus conștient, nici măcar un Dumnezeu) să poată stabili în prealabil» [247]. Concluziile lui Rensi sunt cu siguranță pesimiste: în opinia sa, „istoria, întrucât nu este altceva decât viața și explicația unei realități iraționale, nu poate fi și nu este altceva decât o serie de cazuri, adică de absurdități" [248].

Cu Rensi și Tilgher, ne aflăm în fața unor filosofii cu o tentă pesimistă, născute tot din criza istorică pe care au exprimat-o: criza rațiunii dialectice, criza ideii de progres din secolul al XIX-lea și, mai ales, criza declanșată de tragedia Primului Război Mondial. Tilgher, în special, a fost profund impresionat de reflecțiile despre istorie conținute în cartea lui Oswald Spengler *, Declinul Occidentului:* el împărtășea concluziile amare ale lui Spengler despre soarta inexorabilă a societății capitaliste (o civilizație faustică a activității absolute), destinată unui epilog tragic [249].

Bardi, Roma 1942. Când Tilgher vorbește despre întâmplare, el compară viața cu o intrigă teatrală în care relațiile cauză-efect (cum ar fi întâlnirea fortuită a unui personaj) nu sunt altceva decât produsul simplei întâmplări: vezi I DEM , *Scena și viața: noi studii despre teatrul contemporan,* Libreria di Scienze e Lettere, Roma 1925 .

[246] Vezi G. RENSI , *The Aporias of Religion,* Etna, Catania 1932, în special capitolul VII, «Dumnezeu și întâmplare» .

[247] G. RENSI , *Filosofia absurdului,* CIT ., p. 172.

[248] *Ibidem,* p. 167. Despre implicațiile etico-politice ale poziției lui Rensi, a se vedea P. SERRA , *Giuseppe Rensi. Revolta împotriva realității,* Orașul deschis, Troina- Roma 2006 .

[249] Tilgher definește perspectiva lui Spengler drept „scepticism istorist" (A. T ILGHER , *Relativism contemporan,* cit., p. 63) și arată că împărtășește în mare măsură diagnosticele sale pesimiste privind soarta societății capitaliste occidentale. Dezvoltând o intuiție deja prezentă la Goethe, Spengler aplică biologia studiului civilizațiilor: civilizațiile sunt considerate organisme vii

2. Giovanni Papini: Un intelectual neliniștit în căutarea adevărului

O opoziție vie și ironică atât față de idealism, cât și față de pozitivism a fost formulată la începutul secolului al XX-lea de doi intelectuali originali și controversați: florentinul Giovanni Papini (1881-1956) și perugianul Giuseppe Prezzolini (1882-1982). Din 1903 până în 1907, ei au fost forțele motrice din spatele revistei „Il Leonardo", care, printre meritele sale, a deschis cultura italiană către autori străini puțin cunoscuți la acea vreme. Mai presus de toate, i-a

---

supuse unor legi naturale care le determină nașterea, dezvoltarea, declinul și moartea. Fiecare civilizație constituie un organism autonom a cărui evoluție, similar vieții umane, trece prin patru vârste: copilăria, tinerețea, maturitatea și bătrânețea. În morfologia sa a istoriei universale, Spengler identifică prezența și succesiunea a opt mari civilizații: babiloniană, egipteană, indiană, chineză, amerindiană, greco-romană (numită „apolliniană") și occidentala modernă (numită „faustiană"). Fiecare civilizație este concepută ca un organism cu propriul ciclu de viață, ducând întotdeauna la decadență și declin. Prin urmare, ne aflăm într-un determinism biologic-fatalist: „biologic", deoarece civilizația este un organism care și-a trasat propriul drum (propria formă de viață, *morphé) de la început,* „fatalist", deoarece acest drum este o expresie a destinului (grecescul *anánke*) care guvernează întreaga realitate. Perioada finală a fiecărei civilizații este identificată de Spengler ca tranziția inexorabilă de la *Kultur* (traducibilă prin „civilizație") la *Zivilizare* (traducibilă prin „civilizație în declin"). „ *Civilizația* (adică decadența)", afirmă Spengler, „este soarta inevitabilă (*das Schicksal*) a unei culturi. Etapa decadenței este concluzia: este devenirea care urmează devenirii, moartea care urmează vieții, rigiditatea care urmează dezvoltării. Această etapă – declinul *(Untergang) – constituie un sfârșit irevocabil, dar* UNUL care este întotdeauna atins din nou în virtutea unei necesități interne" (O. SPENGLER , *Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte,* 2 vol., München 1918-22; editat de J. Evola, *Il tramonto dell'Occidente. Lineamenti di una morfologia della storia mondiale,* Introduzione di S. Zecchi, Guanda, Parma 1991, p. 57). Pentru Spengler, ca și pentru Tilgher, faza „civilizației în declin" este determinată de stingerea vitalității creative și a rigidității intelectuale: în În Occident, această fază finală a ciclului vitalist corespunde dominației din ce în ce mai invazive a științei și tehnologiei, precum și utilizării tehnologiei în sine pentru autodistrugerea umanității. În acest sens, vezi și A. T ILGHER , *Criza mondială,* Zanichelli, Bologna 1921.

introdus pe exponenții pragmatismului american: printre care Charles Sanders Peirce, Ferdinand Schiller și William James. Revista a fost, așadar, primul organ al așa-numitului „pragmatism italian", o mișcare de idei care a implicat, pe lângă Papini și Prezzolini, și alți autori italieni precum Giovanni Vailati (1863-1909) și Mario Calderoni (1879-1914). În timp ce ultimii doi s-au referit la Peirce, conferind pragmatismului un sens epitemologic mai pronunțat și cu siguranță mai fundamentat metodologic, Papini și Prezzolini s-au referit la James, declinând pragmatismul într-un sens mai puțin riguros și interpretându-l ca un fel de voluntarism: ei au apreciat în mod special psihologia vieții religioase a lui James, bazată pe „voința de a crede" *(With to Believe) 550.* [Cu] toate acestea, Vailati, Calderoni, Papini și Prezzolini au împărtășit ideea fundamentală că filosofia ar trebui să verifice adevărul ideilor cu utilitatea lor practică, eliminând dogmatismele științifice ale pozitivismului și speculațiile goale ale idealiștilor.[250] [251]Putem spune că pragmatismul italian, la fel ca alte expresii ideologice de la începutul secolului al XX-lea, a fost o formă de activism și vitalism care a avut ca scop reînnoirea completă a filosofiei, orientând-o către primatul praxisului asupra contemplării. În special, „Papini și Prezzolini, dezvoltându-și perspectiva în opoziție directă cu determinismul pozitivist, au trecut efectiv de la respingerea legilor fixe și imuabile ale realității [...] la propunerea unui idealism magic, conform căruia omul, în libertatea sa, creează lucrurile însuși, fiind total liber de orice condiționare și un demiurg nelimitat [252]". Prin urmare, este clar că pragmatismul italian a fost o mișcare „departe de a fi unitară, traversată de tendințe contrastante, bogată în figuri diferite în gusturi și scopuri". Totuși, așa cum a subliniat pe bună dreptate Antonio Santucci, „iraționalismul fără scrupule al lui «Leonardo» și al altor reviste avangardiste, experimentalismul din Voce [aici se referă la revista «La Voce» fondată de Prezzolini], primele proiecte ale unei filozofii analitice și științifice, anxietățile morale și religioase care puneau în

---

[250] Vezi W. J AMES , *Voința de a crede și alte eseuri de filozofie populară,* Longmans Green, New York, 1904.

[251] În acest sens, vezi G. P APINI , *Pragmatismul,* Libreria Editrice Milanese, Milano 1913.

[252] A. B AUSOLA , *Cultura catolică și neoidealism,* cit., p. 156.

pericol stabilitatea Italiei lui Giolitti, toate aceste fenomene pot fi ușor atribuite experienței pragmatiste sau cel puțin iluminate de aceasta" [253].

Ne vom concentra în special asupra lui Papini, a cărui poveste biografică, marcată de o căutare neliniștită a adevărului, a culminat cu convertirea sa la catolicism și a dat naștere unei recitiri a temelor fundamentale ale spiritualității creștine.

Prima carte scrisă de Papini poartă titlul semnificativ: *Amurgul filosofilor*. Ea își propune să demonstreze cu vehemența satirei „deșertăciunea, golul și ridicolul filosofiei [254]", în special al filosofiei academice și idealiste, „o cabală frenetică de semne care înconjoară neantul [255]". El îmbrățișează toate exigențele anti-filosofiei și îi batjocorește pe cei care caută frenetic adevărul sau absolutul prin *logos* și poate prin construirea de sisteme complexe. Atitudinea tânărului boem florentin este cu siguranță sceptică atât față de ideologii, cât și față de religii: „Mai presus de toate", afirmă el, „printre cei care cred, i-am iubit pe distrugătorii de obiceiuri, pe cunoscătorii lipsiți de prejudecăți ai umanității, pe deziluzionații eroici și liniștiți; pe cei care zgârie frescele idealismului pentru a dezvălui găurile din moloz [256]". Primii săi profesori au fost, așadar, Montaigne, Diderot, Voltaire, Hippolyte Taine și, mai general, toți cei care au fost atenți „la dezgroparea răbdătoare a particularului concret" [257].

Într-o *pamfletă plină de viață* intitulată *„Strocature",* el folosește ironia pentru a ataca cultura academică dominantă, în special pe cea a lui Croce. Memorabile sunt *replicile sale* la adresa lui Croce și Gentile, care au împrumutat de la Hegel utilizarea apoftegmatică a „propoziției pendul": „tot ceea ce este real este rațional, tot ceea ce este rațional este real", „conceptul este valid pentru că este; și este pentru că este valid" și așa mai departe [258]. Această atitudine a tânărului Papini amintește foarte mult de ironia lui Kierkegaard și Nietzsche împotriva

[253] A. SANTUCCI , PRAGMATISMUL *în Italia,* Il Mulino, Bologna 1963, p. VIII.

[254] G. PAPINI , *Amurgul filosofilor,* Società Editrice Lombarda, Milano 1906; Ediția a VI-a Vallecchi, Florența 1942, p. 7 .

[255] G. PAPINI , *A Finished Man,* Vallecchi, Florența 1912 ; Ediția a XII-a Vallecchi, Florența 1925, p. 177.

[256] *Ibidem,* p. 126.

[257] *Ibidem,* p. 180.

[258] Vezi G. PAPINI , *Stroncature,* VALLECCHI , Florence 1916.

verbalismului și spiritului sistematic al filosofiei germane [259]: intelectualul florentin intenționează, de asemenea, să propună o „știință veselă" hrănită de intuiții pragmatice menite să transforme viața și realitatea. Prin urmare, el critică „unitățile goale ale monismelor idealiste" și propune o concepție pragmatică a activității intelectuale: „Prin «voința de a crede» [aici se referă la James] am tins spre «voința de a face» [...]. M-am prefăcut că pornesc de la un precept al logicii (pragmatismul), dar sufletul meu cel mai secret era însetat și invidios de divinitate [260]. "

Tânărul Papini s-a declarat ateu. Cu toate acestea, a rămas un căutător neobosit al adevărului și a ajuns să reconsidere religia tocmai datorită antifilosofiei, atitudinii sale sceptice față de idealism și pozitivism. Adevărata vină a acelor filosofii era pretenția lor absolutistă de a explica realitatea în întregime, încercând chiar să înlocuiască religia. Prin urmare, Papini a intuit că o filozofie radical ireligioasă era cea a lui Hegel și a adepților săi italieni: „Filosofia", observase deja Croce cu o lipsă de scrupule mai mare, „îndepărtează orice loc de aplicare religiei, pentru că o înlocuiește. Ca știință a spiritului, ea consideră religia ca un fenomen, un fapt istoric și trecător, o stare psihică depășibilă [261]. "

Papini subliniază apoi că esența religiei nu poate fi înghițită de filosofie. Prin urmare, el caută să investigheze adevărata esență a revelației religioase și concluzionează: „Ce este revelația? Este lumea superioară care, fie direct, fie prin oameni inspirați sau trimiși de ea, face cunoscut adevărul sau dă sfaturi. Pe scurt, nu există nimic în religie care să nu poată fi redus la ceea ce poate fi numit cu adevărat esența sa, adică comuniunea *cu o lume spirituală superioară [262]. "* Este interesant

---

[259] Să ne amintim că revista «Leonardo» a fost una dintre primele care a acordat spațiu gândirii lui Kierkegaard: în 1907 *a fost publicată lucrarea lui Kierkegaard Cei mai nefericiți.*

[260] G. P APINI , *Un om terminat,* cit., p. 116.

[261] Aici Papini face referire la afirmațiile lui Croce conținute în *Ce este viu și ce este mort în filosofia lui Hegel,* Laterza, Bari 1907, pp. 68 și următoarele.

[262] G. PAPINI , *Un uomo finito, cit., p. 66. Cercetarea tânărului* PAPINI asupra esenței religiei, deși nu este condusă într-o formă sistematică, arată afinități cu cea a lui Rudolf Otto: vezi R. OTTO , DAS *Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Gottlichen und sein Verhaltnis zum Rationalen,* [prima ediție 1917],

de observat că Papini a scris aceste lucruri cu câțiva ani înainte de convertirea sa: așa cum a subliniat pe bună dreptate Pietro Prini, ele demonstrează că „tocmai conștientizarea sa critică a ireductibilității problemei religioase la problema filozofică a fost la originea noii sale căi în căutarea lui Dumnezeu [263]. ”

Înainte de a ajunge pe țărmul sigur al credinței creștine, Papini a trecut prin furtunile existențiale ale angoasei nihiliste: acestea ne sunt relatate exemplar în opera sa autobiografică *Un om sfârșit* (1912), unde merge până la a afirma: «Pentru mine nu a mai rămas nimic. Sunt nihilistul perfect. Nu mai cred în nimic [...]. Sunt ateul complet, definitiv, întreg; ateul care nici măcar nu îngenunchează în fața credințelor seculare, raționale, filosofice și umanitare care au luat locul vechilor credințe mitologice. Știu că nimic nu va rezulta din eforturile noastre; știu că sfârșitul tuturor lucrurilor este neantul; știu că răsplata pentru fiecare muncă va fi, la sfârșitul secolelor, nimicul și apoi nimicul» [264].

Cucerirea credinței s-a produs astfel ca o depășire a momentului nihilist, pe care l-a considerat întotdeauna un „șoc maieutic” providențial: în cea mai profundă angoasă și în cea mai radicală interogare, a experimentat o iluminare bruscă. Se poate înțelege astfel înțelegerea simpatică a lui Papini față de toți acei autori, precum Nietzsche, care au trăit momentul nihilismului, chiar fără a găsi o soluție la dramele lor. El afirmă natura profund evanghelică a experienței tragice a lui Nietzsche, pe care o poate compara, fără îndoială, cu a sa: „Evanghelia lui Nietzsche”, a scris el, „merită să fie numită Evanghelia Pseudo-Antihristului și poate conduce direct, înțeleasă astfel, la Evanghelia originală și autentică a lui Hristos [265]”. Ca mulți exponenți ai existențialismului creștin, Papini afirmă și el că atingerea unei credințe pure și autentice se realizează doar prin trecerea prin abisul îndoielii și al angoasei: de aceea, aproape paradoxal,

---

Beck, München 2004; ea. tr. de E. Buonaiuti, *Il sacro,* SE, Milano 2009.

[263] Vezi P. P RINI , *Giovanni Papini și descoperirea omului finit,* în I DEM , *Filosofia catolică italiană a secolului al XX-lea,* Laterza, Roma-Bari 1997 [2], pp. 9-17, p. 14.

[264] G. P APINI , *Un om terminat,* cit., p. 267.

[265] G. P. APINI , *Cei patru evangheliști ai secolului al XIX-lea,* «L'Ultima», iulie-august 1948.

consideră experiența nihilistă a lui Nietzsche un fel de *praeparatio evanghelică,* o adevărată introducere la credință. El merge chiar până acolo încât spune că Nietzsche avea un *suflet creștin naturaliter:* „Tot ce știm despre viața și sufletul lui Nietzsche ne dezvăluie că puțini au fost, prin natura sa înnăscută și naturală, mai creștini decât el. Viața sa săracă, simplă, aproape ascetică l-a făcut mai asemănător unui căutător al lui Dumnezeu decât mulți satrapi bine hrăniți și mulțumiți de sine ai bisericilor [266]. ”

Iată, în schimb, cum ne vorbește Papini despre „a doua sa naștere”, despre recucerirea credinței creștine după experiența nihilismului: „Cine caută mântuirea în afara sufletului este un călăuză orb pentru orbi. Există, însă, un ghid unde chiar și astăzi am putea găsi principiile acestei «a doua nașteri», la care trebuie să ne întoarcem în mod necesar dacă nu vrem să murim în torturile disperării supreme. Este un volum mic, împărțit în patru broșuri, care a fost scris acum nouăsprezece secole. Îl știm cu toții, mulți îl citesc, nimeni nu îl urmează. Se numește Evanghelia lui Isus Hristos [267]. ”

După convertirea la catolicism, Papini a publicat în 1921 ceea ce Piero Gobetti a numit „cea mai mare *Istorie a lui Hristos* din lumea modernă [268]”. În *Prefață,* autorul prezintă scopul lucrării, vorbind și despre viziunea sa asupra creștinismului ca experiență a unei întâlniri trăite intim și în viața de zi cu zi: „O carte vie, vreau să spun, care îl face pe Hristos, cel mereu viu, mai viu, cu o vivacitate iubitoare în ochii celor vii. Care îl face să se simtă prezent, cu o prezență eternă, pentru cei prezenți. Care îl portretizează în toată măreția sa vie și prezentă - perenă și, prin urmare, tot actuală - celor care l-au defăimat și respins, celor care nu l-au iubit pentru că nu i-au văzut niciodată adevărata față. Fie ca el să manifeste cât de mult din supranatural și simbolic se află în principiile sale umane, în principiile sale obscure și populare și cât de mult din umanitatea sa familiară și simplitatea sa populară strălucește în rolurile sale de eliberator ceresc, de divinul torturat și înviat [269]. ”

---

[266] *Ibidem.*

[267] G. PAPINI , *Scara lui Iacov, Vallecchi, Florența 1932* , p. 11 și 21.

[268] Vezi P. GO OBETTI , *Opere critice,* I, Il Baretti, Torino 1927.

[269] G. PAPINI , *Storia di Cristo, Vallecchi, Florența 1921.* NI SE PARE că aceste *dorințe spirituale* ale lui Papini sunt aceleași care, în 1964, l-au împins pe Pier Paolo Pasolini să realizeze celebrul film *Evanghelia după Matei. Despre*

Interpretarea papiniană a figurii lui Hristos ni se pare, de asemenea, interesantă: el îl vede ca adevăratul revoluționar al istoriei, cel care a realizat cu adevărat „răsturnarea tuturor valorilor" despre care vorbea Nietzsche: „Cel mai mare Răsturnător", afirmă el, „este Isus. Paradoxistul suprem, Răsturnătorul radical și neînfricat. Măreția sa rezidă aici. Noutatea și Tinerețea sa eternă. Secretul gravitației fiecărei inimi mari, mai devreme sau mai târziu, către Evanghelia sa. Dacă Hristos a greșit, tot ce rămâne este negația absolută și universală și anihilarea voluntară [270]". Alternativa fundamentală cu care se confruntă omul, susține Papini, este, prin urmare, doar cea a unei alegeri radicale între Hristos și nihilism, *tertium non datur:* „Ori ateismul riguros și perfect – nu cel ipocrit și incomplet al săracilor sceptici de astăzi – ori credința activă în Hristos care mântuiește și învie în Iubire " [271].

Experiența convertirii a marcat începutul unei adevărate „a doua nașteri" pentru Papini, așa cum a definit-o el însuși [272]: s-a dedicat operelor de natură poetică *(Pâine și vin,* 1926), biografică *(Sfântul Augustin,* 1929) și angajamentului față de unitatea bisericilor creștine. Acest ultim aspect ni se pare extrem de actual și, la vremea sa, l-a interesat pe viitorul Papă Ioan al XXIII-lea însuși, care a citit cu atenție unele dintre scrierile lui Papini [273]. Iată o notă papiniană conținută în *Jurnal* (24 septembrie 1944) în care își exprimă dorința pentru sfârșitul diviziunilor confesionale, astfel încât creștinii să poată fi reconstituiți într-o singură biserică, *ut unum sint* : „Sarcina creștinismului, în anii următori, poate fi imensă, cu condiția, însă, să devină cu adevărat «catolic»; să fie în sfârșit *totul* pentru *toți* . Este necesar să se unească Nordul (Reforma) și Sudul (Roma); Estul (Rusia) și Vestul (America și

relația complexă a lui Pasolini cu sfera sacrului și a creștinismului , vezi excelentul volum de G. CONTI CALABRESE , PASOLINI *e il sacro,* Jaca Book, Milano 1994.

[270] G. P. APINI , *Istoria lui Hristos,* cit., p. 125.

[271] *Ibidem.*

[272] Vezi G. P APINI , *La seconda nascita,* Vallecchi, Florența 1958 [lucrarea a fost publicată postum, la cererea autorului însuși].

[273] În special, Papa Ioan a citit Scrisorile lui Papini *către oamenii Papei Celestin al VI-lea* (Vallecchi, Florența 1946), în care a apărut necesitatea unei reînnoiri a Bisericii. În acest sens, vezi V. VETTORI , *Giovanni Papini,* Borla, Torino 1967, p. 8.

Europa). Dar aceste uniuni nu vor fi posibile fără integrare doctrinară și spirituală... Unitatea tuturor în Hristos" [274].

Călătoria intelectuală a lui Papini a avut suișuri și coborâșuri. Nu putem ascunde, de exemplu, sprijinul său ferm (și poate naiv) pentru fascism, pe care îl considera „ultimul război pentru independența spirituală a Italiei", mișcarea politică ce „a redescoperit și a restaurat principiile care guvernau vechile noastre republici aristocratice și dominioanele noastre: autoritatea statală și unitatea de comandă [275]". S-a scris pe bună dreptate că „Papini a ajuns la fascism din naționalism, pe o cale evident coerentă: nu prin calcul, așadar, ci din convingere. Avea o admirație autentică pentru Mussolini, împărtășită de mulți în acei ani".[276] [277]Relația care a existat între exponenții culturii (inclusiv ai culturii catolice) și fascism este cu siguranță complexă și nu poate fi abordată în aceste pagini: totuși, observația făcută de Augusto del Noce în această privință ni se pare corectă: „fascismul a fost, da, o eroare, dar cu siguranță nu o eroare *împotriva* culturii, ci mai degrabă o *eroare a culturii" [127]*.

Dintr-o perspectivă filosofică, gândirea lui Papini pare demnă de reevaluare: ne-a oferit o formă de gândire autobiografică fără egal în filosofia italiană, chiar dacă uneori afișează trăsături excesiv de acrobatice și pasionale. Putem spune că cea a lui Papini a fost o formă de „pragmatism existențial", întemeiată pe primatul concretului și deschisă dimensiunii transcendenței.

Poziția lui Prezzolini față de creștinism era mai problematică și oscila între acceptare și respingere: a schimbat idei pe larg cu prietenul său Papini, dar nu a ajuns la aceleași concluzii [278]. Cu toate acestea, găsim la Prezzolini și reflecții profunde asupra valorii credinței, atât ca experiență obișnuită, cât și ca experiență mistică. În opinia sa, „nu

---

[274] G. PAPINI, *Jurnal,* VALLECCHI, Florența 1962.

[275] G. P. APINI, *Italia mea,* Vallecchi, Florența, 1939.

[276] V. V ETTORI, *Giovanni Papini,* cit., p. 108.

[277] A. D EL N OCE, *Interpretarea transpolitică a istoriei contemporane,* I DEM, *Modernitatea. Interpretarea transpolitică a istoriei contemporane,* cit., pp. 59-82, p. 69 [această lucrare de Del Noce a fost publicată pentru prima dată în 1982 de Guida, Napoli].

[278] Vezi G. P APINI, *History of a friendship, 1900-1956/ Giovanni Papini, Giuseppe Prezzolini,* 2 Vols., Vallecchi, Florence 1966-1968.

trebuie să dăm cuvântului *credință* sensul extraordinar și dogmatic pe care îl primește în mod obișnuit; credința nu este acceptarea unui catalog de teze; este o putere vitală și multifuncțională. Tot ceea ce facem și realizăm în viață este întemeiat pe credință. [...] Credința", continuă el, „este sprijinul vieții noastre de zi cu zi, intim și absolut. Nu este nevoie să mergem departe pentru a o căuta; ea este în noi și ne însoțește și ne susține în cele mai umile activități " [279].

Iată alte cuvinte evocatoare exprimate de Prezzolini în testamentul său spiritual *(Dumnezeu este un risc),* o carte scrisă la vârsta de 86 de ani care, așa cum el însuși afirmă în versuri, „este o carte fără Dumnezeu/ care găsește un loc pentru Dumnezeu/ pentru oricine are un Dumnezeu/ care trebuie să-și găsească un loc": „Credința nu poate fi predată. Ori este acolo, ori nu este. Este în noi ca parte a destinului nostru, poate înscrisă în «cromozomii» noștri unde este marcată istoria noastră viitoare [...]. A crede în Dumnezeu este, așadar, o binecuvântare. Printre recompensele vieții, este cea mai mare. Nimeni nu ne-o poate da, cu excepția Întâmplării, pentru un necredincios sau, pentru cei care cred, Dumnezeu însuși. Nu este un merit, nu este un produs al rațiunii, este în conflict cu orice experiență [280]." Prezzolini încheie apoi afirmând: „Dumnezeu, imposibil de logic, devine posibil în rugăciune, care este pur și simplu un act de *experiență creativă.* [...] Nimeni nu știe cum îi va primi Dumnezeu rugăciunea, dar știe că aceasta nu va rămâne neschimbată. Fiecare efort al vieții interioare are o putere magică de reînnoire și descoperire. [...] Pentru a demonstra existența lui Dumnezeu nu există altă cale decât să-l evocăm, să-l creăm [281]. "

3. Nevoia de reformă a bisericii: Ernesto Buonaiuti și modernismul

Între sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea, o mișcare de idei cunoscută sub numele de modernism s-a răspândit în Europa în cadrul culturii catolice. Principalele sale revendicări au fost o reînnoire profundă a structurilor dogmatice și instituționale ale

[279] G. PREZZOLINI , DUMNEZEU *este un risc,* Rusconi, Milano 1979, p. 138-139.
[280] *Ibidem,* pp. 140-141.
[281] *Ibidem,* pp. 144-145.

Bisericii, începând cu redescoperirea creștinismului timpuriu. Modernismul și-a găsit, fără îndoială, antecedentele în cultura istoricistă de la începutul secolului al XIX-lea, în special în școala teologică de la Tübingen, ai cărei exponenți majori au fost Johann Sebastian Drey (1777-1851) și Johann Adam Mohler (1796-1838). Dinamismul lor intelectual provenea din utilizarea filologiei și a metodei istorice pentru a studia dogmele, conciliile și instituțiile ecleziastice. Astfel, ei comparau viața Bisericii cu cea a unui mare organism călăuzit de Duhul divin *(gottlicher Geist)* în evoluția sa constantă *(Entwicklung).* În general, erau convinși „de existența unei evoluții permanente în Biserică" [282]și, prin urmare, au început cercetări istorice detaliate atât asupra creștinismului timpuriu *(Urchristentum)* , cât și asupra nașterii și dezvoltării dogmelor în sine: așa-numitele *Dogmengeschichte.* Cu un simț istoric acut, ei erau convinși că „Evanghelia nu este o doctrină fixată rigid de la început, ci un mesaj care se întărește tot mai mult pe măsură ce se răspândește printre popoare și prinde rădăcini în suflete. Apostolii înșiși nu i-au epuizat eficacitatea intrinsecă. Fiecare dintre ei vorbește conform propriilor sentimente și culturi, astfel încât interpretările lor nu formează încă un sistem teologic definitiv. Pavel construiește o doctrină a justificării; Ioan vorbește un limbaj pătruns de iubire mistică și așa mai departe. Doctrina se dezvoltă în funcție de nevoile vremurilor [283]". Englezul John Henry Newman a urmat și el această linie de cercetare când, în 1845, a publicat o lucrare care a fost citită cu atenție și de moderniștii italieni: *Eseu despre dezvoltarea doctrinei creștine.* În ea, Newman a asumat principiul dezvoltării istorice a Bisericii (și garanția succesiunii apostolice a episcopilor) ca un canon și o dovadă a legitimității catolicismului. Alți autori care au influențat direct formarea intelectuală a modernișilor italieni au fost teologul englez George Tyrrel (1861-1909) și francezii Maurice Blondel (1861-1949), Lucien Laberthonnière (1860-1932) și mai ales Alfred Loisy (1857-1946). Istoricul Pietro Scoppola urmărește nașterea modernismului până în 1902, anul în care Loisy și-a publicat *la Paris controversata lucrare*

---

[282] G. M ARTINI , *The Catholic Awakening in Germany - the Tübingen School,* in I DEM , *Catholicism and Historicism,* Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1951, pp. 1-62, p. 34.

[283] *Ibidem* , p. 26.

L'Évangile et l'Église: în aceasta, autorul punea sub semnul întrebării divinitatea lui Hristos, valoarea istorică a învierii și interpreta nașterea bisericii instituționale în raport cu estomparea progresivă a tensiunii escatologice inițiale [284]. În acest sens, Loisy afirma polemic: „Hristos a anunțat Împărăția lui Dumnezeu, dar apoi a apărut Biserica ” [285].

Împărtășim aprecierile făcute de istoricul francez Émile Poulat asupra originilor mișcării moderniste și a dificultăților interne cu care s-au confruntat tinerii teologi în abordarea științifică a studiului creștinismului: „Modernismul s-a născut din întâlnirea brutală cu tinerele științe religioase care se formaseră, departe de controlul ortodoxiilor și mai adesea împotriva lor, pe baza unui principiu revoluționar: aplicarea metodelor pozitive la un corp de cunoștințe, la teze considerate până atunci în afara competenței lor. Inițierea în aceste metode a reprezentat o dilemă derutantă pentru intelectualul catolic: a vedea în această secularizare științifică a universului religios o antinomie intrinsecă și o profanare culpabilă însemna refuzarea oricărei lucrări concrete și plasarea într-o poziție de inferioritate; acceptarea regulilor sale părea să introducă examenul liber într-o religie care o excludea și, mai precis, să multiplice la infinit o serie de dificultăți care refuzau orice tratament apologetic sau autoritar [286]. ”

În Italia, modernismul s-a dezvoltat mai ales prin opera lui Ernesto Buonaiuti (1881-1946), dar a dobândit și o dimensiune politică în scrierile și acțiunile lui Romolo Murri (1870-1944) și, mai ales, o anumită difuziune literară prin Antonio Fogazzaro: acesta din urmă a fost foarte impresionat de opera lui Alfred Loisy și în 1902 a publicat un roman *(Il Santo)* în care protagonistul călătorește la Roma pentru a deveni vestitorul unei necesare reînnoiri a bisericii.

Să ne întoarcem acum la gândurile și tristele evenimente

---

[284] Vezi P. S. COPPOLA , *Modernist Crisis and Catholic Renewal,* Il Mulino, Bologna 1969.

[285] A. L OISY , *L'Évangile e l'Église,* Picard, Paris 1902; 1935, p. 153. Despre hermeneutica creștinismului la Loisy vezi E. B UONAIUTI , *Alfredo Loisy,* Formiggini, Roma 1925; M. I VALDO , *Religie și creștinism în Alfred Loisy,* Le Monnier, Florența 1977.

[286] É. P OULAT , *Istorie, dogmă și critică în criza modernistă,* Casterman, Paris 1962; traducere italiană de F. Rinaldini, *Istorie, dogmă și critică în criza modernistă,* Prefață de G. Verucci, Morcelliana, Brescia 1967, p. 2.

inchizitoriale ale „cazului Buonaiuti", care amintesc puternic de cele trăite de Galileo, Bruno și Rosmini în secolul al XIX-lea. Buonaiuti a fost hirotonit preot în 1903, iar doi ani mai târziu a fondat și a editat „Rivista storico-critica delle scienze teologiche" (1905-1910). În scrierea sa, *„Pellegrino di Roma* ", ne povestește despre călătoria sa spirituală și ne ajută să înțelegem motivele intoleranței sale față de scolastica predată în seminarii după enciclica *Aeterni Patris:* „În realitate, toată dorința mea profundă pentru știință se încurcase în învățătura scolasticii, care era reprezentată ca cea mai înaltă manifestare a înțelepciunii, ca *ne plus ultra* al speculației umane. Am petrecut trei ani în contemplații metafizice, fără să întâlnesc vreodată la profesorii mei indiciul incertitudinii, în cărțile mele indiciul dificultății, în spiritul meu înțepătura chinuitoare a îndoielii [287]. "

Atunci certitudinile tânărului Buonaiuti au început să fie subminate: „Am început să mă îndoiesc de acele principii filosofice pe care se bazase întreaga mea educație și, încetul cu încetul, mi-am pierdut orice încredere în soliditatea postulatelor scolastice. Ce șoc, prietene, pentru spiritul meu a fost acea prăbușire lentă a întregului edificiu mental, care fusese îndepărtat cu atâta migală!" [288]Buonaiuti a simțit, așadar, nevoia ca istoria creștinismului și dezvoltarea dogmelor sale să fie supuse unui studiu riguros și metodologic solid, adică bazat pe documente autentice și nu pe antologii ale Părinților Bisericii sau ale scolasticilor. Astfel, Buonaiuti s-a aliniat cercetărilor lui Loisy și ale celorlalți moderniști, dedicându-se studiului creștinismului cu o metodă istorico-critică.

În 1907, împreună cu Umberto Fracassini, a scris *Programul Modernișților* (publicat anonim), care a anunțat obiectivele mișcării și tipul de studii pe care le propunea. Mai întâi, a evidențiat diferența radicală dintre „Hristosul credinței" și „Isus al istoriei", primul teologic și metafizic, cel de-al doilea în întregime uman și istoric. Prin urmare, moderniștii au căutat să detașeze cercetarea teologică de aparatul metafizic al scolasticii, fondat pe dovezi raționale ale existenței lui Dumnezeu: „Nouă", afirmau ei, „nu ne mai pasă să ajungem la Dumnezeu prin demonstrațiile metafizicii medievale sau prin mărturia

[287] E. B UONAIUTI , *Pelerinul Romei: generația exodului,* Darsena, Roma 1945 , p. 54; textul a fost republicat cu o introducere de G. Gaeta și o anexă de R. Morghen, Gaffi, Roma 2008.

[288] *Ibidem,* p. 55.

miracolelor sau profețiilor: fapte care șochează mai degrabă decât uimesc conștiința contemporană. Demonstrăm alte capacități de cunoaștere a divinului; găsim în noi înșine acel «simț ilativ» despre care vorbea Newman, prin care suntem capabili să înțelegem, în misterul său infailibil, prezența energiilor superioare cu care suntem în contact direct [289]." Observăm că moderniștii au adoptat pozițiile lui Newman și Maurice Blondel. Acesta din urmă a dezvoltat așa-numita „metodă a imanenței": existența lui Dumnezeu nu se mai dovedește pornind de la lucruri exterioare *(per ea quae facta sunt),* ci din profunzimile conștiinței: prezența supranaturalului este experimentată în însăși imanența spiritului uman. Aceasta este o atestare și o mărturie internă [290]. Moderniștii au căutat să reînnoiască apologetica catolică apelând la primatul „rațiunii practice" la Kant, precum și la spiritualismul lui Blondel. Firește, „metoda imanenței" și însăși perspectiva lui Blondel au fost aspru criticate de ierarhia catolică: a ajunge la existența lui Dumnezeu pornind exclusiv de la conștiință însemna să nu-L mai considere pe Dumnezeu ca pe o prezență obiectivă care se revelează în creație și istorie, ci ca pe un fel de idee prezentă în subiectul uman, o idee printre multe posibile. Înțelegem, așadar, unul dintre motivele fundamentale care au determinat Biserica să-i acuze pe Blondel și modernismul că au tendințe subiective care dizolvă *ab imis fundamentis* însăși condițiile de posibilitate ale revelației creștine.

Într-o scrisoare din ianuarie 1942 adresată preotului milanez Don Luigi Bietti, Buonaiuti și-a exprimat critica la adresa scolasticismului și medievalismului susținute de instituțiile catolice astfel: „Este timpul să renunțăm la demonstrațiile raționale ale lui Dumnezeu. Acestea au generat Iluminismul și ateismul. Dumnezeu nu este un mișcător nemișcat, ci un Tată, care ne generează continuu. Fără generarea Sa, am

---

[289] E. BUONAIUTI - U. FRACASSINI , PROGRAMUL MODERNIȘTILOR: RĂSPUNS LA ENCICLICA LUI *Pius al X-lea „Pascendi Dominici gregis",* [prima ediție anonimă 1907], Bocca Editori, Torino 1911, p. 97.

[290] Despre „metoda imanenței" pentru o apologetică reînnoită a creștinismului cf. M. B LONDEL , *Lettre sur les exigences de la thought contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux,* Thevenot, Saint-Dizier 1896; G. C OFFELE , *Apologetică și teologie fundamentală: de la Blondel la De Lubac,* Studium, Roma 2004.

cădea *ipso facto* în neant în fiecare clipă. Așa ne-a revelat Hristos. Și credința în El este principiul fiecărui gest și al fiecărei idei [291].” Printre cele mai profunde cerințe ale lui Buonaiuti și ale modernișt ilor se număra, așadar, cea de a elibera esența creștinismului de suprastructuri (doctrinale și instituționale) pentru a reveni la credința evanghelică autentică. Mai mult, deși declarau învățătura lui Isus istoric ca fiind supranaturală, ei considerau revelația lui Dumnezeu Tatăl ca un proces care însoțește întreaga istorie umană și nu se oprește doar la predicarea lui Isus [292].

Însă unul dintre factorii care au împins cel mai mult ierarhia catolică să-i condamne pe moderniști și să-l excomunice pe Buonaiuti a fost dorința lor de a reînnoi structurile bisericii pe principii democratice. În opinia lor, Biserica pierduse „viziunea propriilor limite și a adevăratei sale funcții, transformându-se într-un absolutism incomparabil cu guvernarea religioasă sănătoasă dorită de Hristos, în care noi, din sclavi, am devenit liberi [293]”. Din cauza acestui absolutism ecleziastic – subliniau modernișt ii – credincioșii „pierduseră orice simț elementar al responsabilității și al demnității personale. Actele autorității supreme, în loc să găsească în ele ascultarea unei supuneri rezonabile și, prin urmare, judecătoare, găseau dăruirea nesăbuită a celor iresponsabili [294]”. Mai mult, acuzațiile modernișt ilor că Biserica Catolică „întârzia progresul societății” sunt cu adevărat actuale: la începutul secolului al XX-lea, se refereau în mod clar la revendicarea Statului Papal și la

---

[291] O parte din această scrisoare este relatată și comentată în D. Antiseri - S. TAGLIAGAMBE , Ernesto BUONAIUTI : *distincția dintre Hristosul istoric și Hristosul credinței,* în I DEM , *Istoria filosofiei,* Vol. 13, *Filosofi italieni ai secolului XX,* Bompiani, Milano 2008, pp. 712-723, p. 718.

[292] Buonaiuti compară „viața universului” cu „poemul sărăciei și al cerșetoriei” gata să primească revelația divină: aceasta din urmă se desfășoară în creație și cu atât mai abundent în istoria omului, „ființa vie prin excelență, cerșetorul prin excelență și prin definiție” (E. B UONAIUTI , *Pellegrino di Roma: la generazione* cit., p. 17). Despre concepția lui Buonaiuti despre creștinism, vezi D. G RASSO , *Il cristianesimo di Ernesto Buonaiuti,* Morcelliana, Brescia 1953; A A . V V ., *Ernesto Buonaiuti istoric al creștinismului,* Istituto storico italiano per il Medio Evo, Roma 1978.

[293] E. B UONAIUTI - U. F RACASSINI , *Programul modernișt ilor: răspuns la enciclica lui Pius al X-lea „Pascendi Dominici gregis”,* cit., p. 151.

[294] *Ibidem,* p. 152.

respingerea separării dintre biserică și stat. Moderniștii au înțeles cum una dintre sarcinile fundamentale ale Bisericii ar fi trebuit să fie promovarea democrației însăși, atât în cadrul structurilor sale instituționale, cât și dincolo de acestea: „Biserica", afirmau ei, „trebuie să simtă nostalgie pentru acele curente, încă inconștient religioase, care alimentează ascensiunea democrației; și trebuie să găsească o modalitate de a se contopi cu ele, pentru a-i da adevărata capacitate de succes [295]". Într-un eseu din 1908 (semnat cu pseudonimul P. Baldini), Buonaiuti sublinia că numai în democrație este posibilă realizarea deplină a idealurilor evanghelice: „Democrația", afirma el, „este astăzi adevărata formă de religiozitate, deoarece speră la înălțarea celor mulți, la succesul lor iminent și se bazează pe certitudinea că o mare putere providențială, oricât de anonimă, se ascunde în spiritul comunității " [296].

După cum am menționat deja, odată cu enciclica *Pascendi* (8 septembrie 1907), compilată de părintele Joseph Lemuis [297], Biserica a condamnat oficial modernismul, ai cărui exponenți, precum iezuitul Tyrrell și însuși Buonaiuti, au fost excomunicați și reduși la tăcere. Pentru Buonaiuti, a fost un adevărat „infanticid": enciclica a fost „unul dintre gesturile din istoria manifestărilor publice ale pontificatului roman ale cărui repercusiuni au fost cele mai ample și dezastruoase [298]". Ea a rupt din față o mișcare care, eliberată de anumite excese, ar fi putut fi începutul unei profunde reînnoiri a culturii catolice.

Atitudinea ierarhiei catolice față de Buonaiuti a fost cu adevărat dură, atât de mult încât a dus la acte de persecuție concrete: „Dacă numărăm cenzurele cu care a fost lovit Buonaiuti, găsim aproximativ

---

[295] E. BUONAIUTI , *Scrisori ale unui preot modernist,* Libreria Editrice Romana, Roma 1908 (acest text a fost publicat si anonim); editat de M. Niccoli, Universale di Roma, Roma 1948, p. XV .

[296] E. BUONAIUTI (sub pseudonimul lui P. Baldini), *Religiozitatea după pragmatism* , Roma 1908, p. 65. Eseul este comentat și de G. SEMERARI , MODERNISM *and secular religiosity,* în I DEM , *Novecento filosofico italiano: situazioni e problemi,* Guida, Napoli 1988, în special pp. 79-85.

[297] Vezi J. R IVIÈRE , *Qui rédiegea l'encyclique Pascendi,* «Bullettin de lettérature ecclésiastique», septembrie 1946, p. 143-161.

[298] E. B UONAIUTI , *Pelerinul Romei: generația exodului,* cit., p. 79.

douăzeci. Cele mai severe au fost cele patru excomunicări" [299]: prima în 1907, odată cu includerea *Programului Modernişti̧lor în Indexul Cărți̧lor Interzise,* o a doua în 1921 (ulterior grațiată prin mijlocirea cardinalului Gasparri), o a treia în 1925, odată cu interzicerea purtării hainei religioase și, în final, o a patra în 1926, care l-a declarat pe Buonaiuti *„nominatim excomunicatus et espresse vitandus".* Un alt eveniment care l-a întristat profund pe Buonaiuti a fost îndepărtarea sa de la catedra de Istoria Creștinismului de la Universitatea din Roma: în 1931 a refuzat să jure credință fascismului, demonstrând astfel (ca foarte puțini catolici în acei ani!) un ideal puternic de consecvență cu propriile idei. Prin urmare, privat de învățătura publică, a început un fel de „magisteriu rătăcitor", așa cum l-a definit el: era un învățătură itinerantă gratuită prin conferințe și serii de prelegeri, în special în cercurile protestante. Cu toate acestea, aceste evenimente triste nu au slăbit activitatea lui Buonaiuti, care a creat cercuri spirituale și care a lucrat pentru promovarea operei fenomenologului religios Rudolf Otto în Italia [300]. Mai mult, în 1942-1943 a publicat o importantă *Istorie a creștinismului* , care a avut un tiraj rezonabil [301].

O mărturie a bogatei sale umanități este oferită de testamentul său spiritual, în care, deși îl critică, își demonstrează sentimentul de a fi parte vie și integrantă a Bisericii: „Un singur ideal mi-a susținut constant viața: să apărez valorile creștine autentice, să contribui la transfuzia lor în acea nouă civilizație ecumenică ale cărei prime licăriri le-a văzut apărând la orizont generația mea suferindă. Poate că m-am înșelat; dar nu găsesc, în substanța învățăturii mele, niciun motiv de dezavuare sau retragere. [...] Tuturor celor - și sunt, din păcate, legiune - care au împiedicat [...] desfășurarea activității mele publice, îi iert.

---

[299] D. A ANTISERI - S. T AGLIAGAMBE , *Ernesto Buonaiuti: distincția dintre Hristosul istoric și Hristosul credinței,* cit., p. 714.

[300] În 1926, Buonaiuti a tradus opera lui Rudolf Otto *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Gottlichen und sein Verhaltnis zum Rationalen* [Prima ediție 1917], Beck, München 2004; *Il sacro: l'irrazionale nella idea del divino e la sua relazione al ragione [The Sacred: The Irrational in the Idea of the Divine and its Relation to the Rational],* Zanichelli, Bologna 1926 ; republicat ulterior de SE, Milano 2009.

[301] Vezi E. BUONAIUTI , ISTORIA CREȘTINISMULUI , 3 Vol., Dall'Oglio Editrice, Milano 1942-1943.

Dumnezeu a voit ca ceea ce a fost numit incipient Modernism și care se dorea a fi doar învierea idealurilor evanghelice pure, să întâmpine una dintre cele mai dure și mai neloiale rezistențe pe care le-au întâmpinat vreodată mișcările spirituale. Poate că acesta este semnul infailibil al succesului său neclintit. [...] În armonie cu Spiritul marelui meu frate George Tyrrell, doresc ca simbolurile preoției creștine veșnice: Potirul și Ostia, să fie gravate pe mormântul meu" [302].

În timp ce filosofi pragmatici, precum Papini și Prezzolini, au arătat interes și simpatie pentru poziția moderniștilor, Croce și Gentile au criticat-o în schimb aspru. Potrivit lui Croce, moderniștii nu aveau nicio „importanță speculativă" [303]și, în cele din urmă, el a avut o singură opțiune: „fie merge înainte, fie se întoarce. Adică, fie se reîntorce, ca întârziați, în rândurile gânditorilor nedenominaționali; fie, după ce a dezbătut în zadar o vreme, se reîntoarce în catolicismul tradițional [304]". Gentile credea, de asemenea, că modernismul este lipsit de sens. În opinia sa, „religia este filosofia mulțimii" [305]și este imposibil ca oamenii să se ridice deasupra sferei mitului și superstiției, așa cum doreau moderniștii. Gentile se arată astfel împotriva oricărei schimbări în interiorul Bisericii însăși și afirmă: „Catolicismul este ceea ce ar

---

[302] „Testamentul spiritual" a fost scris de Buonauti în noaptea dintre 18 și 19 martie 1946. Textul a fost publicat și comentat în GB G UERRI , *Eretic și profet: Ernesto Buonaiuti, un preot împotriva Bisericii,* Mondadori, Milano 2001, p. 257.

[303] B. C ROCE , *Mentalitatea masonică,* ianuarie 1911, în I DEM , *Cultură și viață morală: interludii polemice,* Laterza, Bari 1955, p. 148.

[304] B. C ROCE , *Pagine sparse,* Laterza, Bari 1960 [2] , pp. 383-387. Este remarcabil de observat că poziția antimodernistă a lui Croce a fost lăudată de «Civiltà cattolica», celebra revistă iezuită: «Croce, raționalistul, spune bine, cu bunul simț al catolicului antic. O dogmă tradusă într-o altă formă metafizică nu mai este aceeași dogmă» (*Contradicțiile a doi susținători ai modernismului,* «Civiltà cattolica», IV, 1907, p. 331). În acuzațiile la adresa modernismului - comentează sarcastic Pietro Prini - Italia a fost martora unui «spectacol neobișnuit de solidaritate iezuit-hegeliană» (P. P RINI , *Modernismul italian: Ernesto Buonaiuti și reforma neterminată a filosofiei creștine* , în I DEM , *Filosofia catolică italiană a secolului XX,* Laterza, Roma-Bari 1997 [2], pp. 18-33, p. 26).

[305] G. GENTILE , *Modernismul și enciclica «Pascendi»,* [ediția originală 1908], în I DEM , *Religie,* Sansoni, Florența 1965, p. 49.

trebui să fie: puterea sa constă tocmai în acel echilibru care nu poate fi menținut decât în detrimentul evlaviei, pe de o parte, și al organizării sociale, pe de altă parte: al intimității, precum și al exteriorității, al libertății, precum și al autonomiei. Nu este nimic de făcut: trebuie să ne plecăm capetele. Revolta este comportamentul copiilor care nu sunt încă capabili să înțeleagă necesitatea de fier a vieții [306]". Respingerea modernismului de către idealiștii italieni ni se pare o respingere superficială, în mare parte din cauza dorinței lor latente ca catolicismul să nu se reînnoiască cultural: o Biserică înapoiată, ancorată în trecut, era de fapt o țintă mai ușoară pentru polemici. În acest sens, Alberto Asor Rosa a susținut, de asemenea, că „printre idealiștii dedicați câștigării clasei intelectuale italiene pentru tezele lor, exista un spirit *competitiv la lucru* în fața pericolului ca moderniștii, prin recuperarea catolicilor pentru o activitate intelectuală calificată, să le traverseze calea către planul lor " [307].

Printre motivele care au contribuit la eșecul modernismului, Giuseppe Prezzolini a identificat unele de o importanță deosebită și adevăr istoric: „competiții interne, dezacorduri ideologice, varietatea originilor, slăbiciunea de caracter a unora, separarea de popor, complicații în credință, ostilitatea filosofilor, persecuțiile ecleziastice. [...]. Biserica l-a dezarmat, l-a frânt, l-a dominat" [308].

În opinia noastră, modernismul a fost una dintre „ocaziile ratate" ale culturii catolice italiene. Cu toate acestea, ni se pare că unele intuiții moderniste fundamentale, epurate de încărcătura lor polemică inițială,

---

[306] *Ibidem.* Potrivit lui Gentile, «enciclica *Pascendi Dominici gregis* este o expunere magistrală și o critică magnifică a principiilor filosofice ale întregului modernism; iar acuzația de desfigurare [...] pe care enciclica ar fi făcut-o din acest modernism este o glumă, cum ar fi spus Carducci» (*ibidem*).

[307] A. A. A. SORRŌSA , *Cultura,* în *Istoria Italiei,* VOL . IV, *De la Unificare până în prezent, Einaudi, Torino 1975* , p. 1219.

[308] G. P. REZZOLIMI , **Cultura italiană*,* Edizioni Corbaccio, Milano 1938, p. 120. Alte evaluări istorice ale fenomenului modernismului sunt făcute în A. B. B. - R. C. ERRATO (ed.), * *Modernismul între creștinism și secularizare*,* QuattroVenti, Urbino, 2000; I. T. T. O. L. O. M. , **Uitând antimodernismul: filosofie și cultură cenzurală în epoca lui Pius al X-lea*,* Cleup, Padova 2007; C. ARNOLD - G. VIANU (ed.), * CONDAMNAREA *modernismului*. Documente, interpretări, consecințe,* VIELLA , Roma 2010.

au supraviețuit și au îmbogățit viața ulterioară a Bisericii: mai mult, reînnoirea studiilor biblice, rolul laicilor în Biserică, dialogul interreligios și apărarea democrației bazate pe valoarea persoanei umane au fost câteva dintre ideile (moderniste) care au dat naștere Conciliului Vatican II (1962-1965).

Capitolul IV

Filosofii ale politicii și *ale angajamentului Chrétien*

1. Marxismul și creștinismul

Dintr-o perspectivă speculativă, relația dintre marxism și creștinism este complexă și cu siguranță nu poate fi abordată exhaustiv în aceste pagini [309]. Prin urmare, vom încerca să evidențiem modul în care această relație a fost experimentată și teoretizată de unii exponenți proeminenți ai culturii comuniste italiene, concentrându-ne în principal pe Antonio Gramsci (1891-1937), care a fost cu siguranță unul dintre principalii inspiratori ideologici ai PCI (Partidul Comunist Italian) chiar și în perioada postbelică. Vom dedica apoi câteva reflecții experienței „stânga creștină", așa cum a fost experimentată și teoretizată de Felice Balbo (1913-1964), care a căutat să combine idealurile evanghelice cu revoluția politică. În cele din urmă, ne vom concentra asupra marii probleme a unei posibile compatibilități între marxism și creștinism, așa cum a fost abordată de Augusto Del Noce (1910-1989) și Don Italo Mancini (1925-1993): cei doi autori, deși pornesc de la o inspirație creștină comună, exprimă într-un mod emblematic două poziții antitetice.

1.1. Marxism și catolicism: poziția critică a lui Antonio Gramsci

Deja la sfârșitul secolului al XIX-lea, marxismul în Italia a cunoscut dezvoltări originale, în special într-o direcție anti-pozitivistă, cu Antonio Labriola (1843-1904) și mai ales cu Rodolfo Mondolfo (1877-1976): acesta din urmă a văzut în marxism punctul culminant al tradiției libertății, toleranței și egalității dezvoltate de gândirea modernă. Mondolfo a subliniat în special latura umanistă a gândirii marxiste, interpretând-o ca o „filosofie a praxisului" dedicată perfecționării

[309] În acest sens, vezi și capitolul *Gândirea creștină și marxismul* [cu scrieri de M. Zanantoni, D. Bonifazi, S. Magaldi], în E. A. GAZZI (ed.), *Gândirea creștină în filosofia italiană a secolului al XX-lea,* Milella, Lecce 1980, pp. 239-274.

omului concret și istoric [310]. Și la Antonio Gramsci găsim o concepție a marxismului ca o „filosofie a praxisului": însă, Gramsci a interpretat *umwalzende Paxis a lui Marx* ca o „praxis care răstoarnă", adică ca o praxis radical revoluționară, vestitoare a unei „noi ordini" în istorie. Nu este o coincidență faptul că în 1919, împreună cu Togliatti, Tasca și Terracini, a fondat o revistă intitulată „L'Ordine Nuovo". Nu pare exagerat să spunem că reflecțiile lui Gramsci și-au găsit toate inspirația în ideea de revoluție: eforturile sale intelectuale au fost îndreptate spre luarea în considerare a posibilităților concrete de instaurare a hegemoniei marxiste în Italia și a „societății fără clase" rezultate. „Suntem o organizație în luptă", scria el la 1 aprilie 1925. „Pentru noi, studiul și cultura nu sunt nimic mai mult decât conștientizarea teoretică a obiectivelor noastre imediate și supreme și a modului în care putem reuși să le transpunem în acțiune [311]. "

După cum se știe, tânărul Gramsci a părăsit Sardinia în 1911 pentru a urma cursurile Universității din Torino, unde a avut ocazia să asiste la prelegerile lui Annibale Pastore despre Marx. În 1915, și-a întrerupt studiile pentru a se dedica în întregime politicii în cadrul Partidului Socialist. Cu toate acestea, a criticat în repetate rânduri orientarea reformistă a partidului și a salutat Revoluția Rusă din 1917. Trebuie menționat, însă, că Gramsci nu l-a cruțat de critici, declarând chiar: „Revoluția bolșevică este revoluția împotriva *Capitalului* lui Marx !" *(Avanti!* 1917). Într-adevăr, în opinia sa, aceasta mergea împotriva tezei lui Marx, care prezicea apariția burgheziei capitaliste înainte de dictatura proletariatului: Rusia, însă, era în esență țărănească și nu a cunoscut marile evoluții ale capitalismului occidental. De asemenea, trebuie menționat că Gramsci, după o călătorie în Rusia în 1925, și-a dat seama că regimul lui Stalin devenea o dictatură militară care oprima poporul, lăsându-l în condiții *de facto* inumane, exact așa cum fusese sub regimul țarist. Prin urmare, nu s-a temut să denunțe metodele totalitare ale lui Stalin, subliniind în continuare că dictatorul sovietic nu crea o „societate fără clase", ci mai degrabă un adevărat „capitalism de stat". *Veritas parit odium!* Adevărul naște ură: pentru aceste denunțuri

---

[310] Vezi R. MONDOLFO , *Umanismul lui Marx: Studii filosofice (1908-1966),* Introducere de N. Bobbio, Einaudi, Torino 1968.

[311] Antologie intitulată *2000 Pages of Gramsci,* 2 Vols., editată de P. Ferrara și N. Gallo, Il Saggiatore, Milano 1964, pp. 771-772.

curajoase, Gramsci a fost acuzat de URSS de revizionism și chiar de „idealism burghez". De asemenea, observăm că, cel puțin în favoarea destalinizării, a avut chiar dificultăți cu unii membri ai Partidului Comunist Italian, care la acea vreme era în mare parte pro-sovietic [312].

Pentru a înțelege relația lui Gramsci cu creștinismul și, în special, cu catolicismul italian, este necesar să evidențiem mai întâi influența poziției lui Benedetto Croce asupra sa. Această influență asupra formării sale tinerești a fost recunoscută chiar de Gramsci: „În februarie 1917 [...] am scris că hegelianismul fusese premisa filosofiei praxisului din secolul al XIX-lea, la originile civilizației contemporane, așadar filosofia lui Croce putea fi premisa renașterii filosofiei praxisului în zilele noastre, în generațiile noastre. Chestiunea a fost abia sugerată, într-o formă cu siguranță primitivă și cu siguranță inadecvată, întrucât la acea vreme conceptul unității teoriei și praxisului, a filosofiei și politicii, nu-mi era clar și eram în esență un crocian [313]." Gramsci a preluat multe elemente ale istoricismului lui Croce, dar le-a inversat: nu spiritul devine în istorie, ci materia, înțeleasă ca ansamblul forțelor de producție, pe care filosofia praxisului o analizează în domeniul dialecticii. Întreaga gândire a lui Gramsci se dezvoltă în jurul celei de-

---

[312] Despre aceste evenimente, vezi A. R OSSI și G. V ACCA , *Gramsci tra Mussolini e Stalin,* Fazi Editore, Roma 2007. Potrivit lui Angelo Rossi și Giuseppe Vacca, arestarea lui Gramsci în 1926 de către guvernul fascist a fost aproape o mană cerească pentru stalinism: în opinia celor doi istorici, Gramsci „odată liber ar fi reprezentat o problemă suplimentară pentru Stalin" *(ibidem,* p. 12); de fapt, stalinismul l-a găsit pe Gramsci mai convenabil ca o icoană inofensivă și oaspete fantomă la congresele Internaționalei Comuniste decât ca un lider autoritar (și incomod) în carne și oase.

[313] A. GRAMSCI , *Quaderni dal carcere, 4 vol., editat de V. Gerratana, Einaudi, Torino 1975, p. 1233. Armando* RIGOBELLO a subliniat influența istoricismului lui Croce asupra lui Gramsci cu aceste cuvinte: «Opera filosofică a lui Gramsci este, în mare măsură, o lectură a lui Croce făcută cu preocupări politice diferite. Croce în anii '20 nu putea fi ignorat, iar în Croce exista și o urmă semnificativă a întâlnirii cu Labriola [...]. Gramsci nu elaborează o nouă filozofie, ci comentează pe cea a lui Croce, privilegiind-o în comparație, polemizând vioi cu ea, dar cu argumente care acceptă totuși același nivel istoricist-dialectic înțeles cu preocupări metodologice analoage» (A. RIGOBELLO , ANTONIO *Gramsci, un croceano di sinistra,* în «Humanitas», XXXII, 12, 1977, pp. 902-915, p. 914).

a unsprezecea *Teze despre Feuerbach,* în care Marx se distanțează de filosofia pur speculativă (cea idealistă și istoricistă) pentru a afirma necesitatea unei filozofii a praxisului: „Până acum, filosofii au interpretat lumea doar în mod diferit: acum, în schimb, este vorba de a o transforma *(Die* Philosophen haben *die Welt* nur *verschieden interpretiert, es kommt drauf an, sie zu verändern)* [314]*. "* Această „transformare a lumii", subliniază Gramsci, urmându-l pe Marx, trebuie să se producă în mod necesar printr-o filozofie a praxisului capabilă să genereze revoluția politică ce duce la o societate comunistă.

Trebuie spus, însă, că influența lui Croce asupra lui Gramsci l-a determinat pe tânărul intelectual să respingă unele aspecte ale poziției marxiste. În primul rând, să respingă marxismul dogmatic, care susține existența adevărurilor absolute: „Fiecare adevăr considerat etern și absolut", afirmă Gramsci, „avea origini practice și reprezenta o valoare provizorie (istoricitatea fiecărei concepții despre lume și despre viață)" [315]. Istoricismul lui Croce îl conduce astfel pe Gramsci la un anumit relativism al adevărului și al valorilor. De asemenea, el consideră că scrierile lui Marx în sine nu ar trebui considerate o comoară sacră de urmat necritic: „Marx nu a scris puțină doctrină; nu este un mesia care a lăsat un șir de parabole însărcinate cu imperative categorice, cu norme incontestabile, absolute, dincolo de categoriile de timp și spațiu. Singura normă, singurul imperativ: proletari din lume, uniți-vă. Pentru noi, Marx este un învățător, nu un păstor înarmat cu un escroc " [316].

Un alt factor care demonstrează influența puternică a lui Croce asupra lui Gramsci este teoretizarea relației dintre structură *(Unterbau)* și suprastructură *(Überbau).* În timp ce, potrivit lui Marx, suprastructura (etica, religia, dreptul și întreaga producție culturală umană) depinde de structură (economia și mijloacele de producție), Gramsci inversează această relație, acordând o mare importanță rolului

---

[314] K. MARX, *Teze despre Feuerbach* [scrise în 1845, dar publicate postum de F. Engels în 1888], în *Opere complete,* Riuniti, Roma 1972, vol. V, p. 5.

[315] A. GRAMSCI, *Il materialisto storico e la filosofia di Benedetto Croce,* Editori Riuniti, Roma 1991, p. 120; aceasta este noua ediție revizuită și integrată bazată pe ediția critică a Institutului Gramsci editată de V. Gerratana (Einaudi, Torino 1975).

[316] A. GRAMSCI, *Scrieri timpurii,* EINAUDI, Torino 1958, p. 220.

spiritului uman (așa cum intenționa Croce): suprastructura, sau lumea culturii, nu depinde în întregime de structură; dimpotrivă, o poate chiar modifica și submina. Aceasta explică rolul istoric fundamental pe care Gramsci îl atribuie culturii și intelectualilor: aceștia din urmă sunt chemați să educe masele pentru a-i face protagoniști ai revoluției politice.

Putem spune că Gramsci a intenționat să depășească istorismul lui Croce prin filosofia praxisului indicată de Marx și purificată de excesele sale dogmatice. În opinia sa, idealismul lui Croce, deși secular, era încă prea strâns legat de teologia creștină și reprezenta aproape o reelaborare speculativă a acesteia: „Filosofia praxisului", afirmă el, „este concepția istoricistă a realității, care s-a eliberat de orice reziduu de transcendență și teologie chiar și în încarnarea lor speculativă finală; istorismul idealist al lui Croce rămâne încă în faza teologico-speculativă [317]". Trebuie subliniat însă că Gramsci a considerat întotdeauna poziția lui Croce un punct de referință esențial, chiar și în ceea ce privește atitudinea care trebuie adoptată față de religie și creștinism: „Poziția lui Croce față de religie", susține el, „este unul dintre cele mai importante puncte de analizat pentru a înțelege semnificația istorică a croceismului în istoria culturii italiene [318]". Dacă tânărul Gramsci a preluat de la Marx conceptul de religie ca alienare *(Entfremdung)* și ca „opiu al poporului", de la Croce a preluat viziunea creștinismului ca mitologie pentru popor: este o mitologie de care poporul trebuie eliberat treptat prin educație și difuzarea viziunii marxiste asupra lumii.

Conform lui Gramsci, pentru a răspândi marxismul în Italia, era necesară imitarea modelelor de propagandă extrem de eficiente folosite de Biserica Catolică. Prin urmare, marxismul trebuia să înlocuiască treptat catolicismul, devenind dominant în lumea culturală (hegemonic cultural) și, mai ales, reușind să cucerească inimile întregii populații: numai așa ar fi fost posibilă revoluția comunistă în Italia. Gramsci, așadar, a analizat în profunzime mecanismele de persuasiune prin care Biserica Catolică și-a consolidat puterea temporală și spirituală. Mai presus de toate, a apreciat foarte mult alegerea strategică a ierarhiei

[317] A. G. RAMSCI , *Materialismul istoric și filosofia lui Benedetto Croce,* cit., p. 242.

[318] *Ibidem,* p. 232.

catolice de a nu separa niciodată clasa intelectuală de oamenii de rând: Biserica s-a asigurat că doctrina sa pătrundea temeinic atât în rândul intelectualilor (prin construirea de școli și colegii conduse de clerici, precum cele ale iezuiților), cât și în rândul maselor ignorante (prin catehismul obligatoriu pentru copii [319]și predici în timpul slujbelor religioase). În analizele sale despre „strategia comunicării catolice", Gramsci a ținut cont de formula organizatorică pe care Biserica Romană o adoptase după Conciliul de la Trento, când protestantismul risca să se răspândească în Italia. Conform lui Gramsci, marea forță a Bisericii, care trebuie imitată și emulată, constă tocmai în capacitatea sa de propagandă ideologică: ea caută să ajungă la toată lumea, „bogați și săraci", fără a face distincții de clasă și, într-adevăr, căutând să privilegieze copiii, femeile și masele țărănești. Iată câteva afirmații gramsciene incisive pe această temă: „Forța religiilor, și în special a Bisericii Catolice, a constat și constă în faptul că simt energic nevoia uniunii doctrinare a întregii mase «religioase» și luptă pentru ca straturile intelectual superioare să nu se separe de cele inferioare. Biserica Romană a fost din ce în ce mai tenace în lupta pentru a împiedica formarea «oficială» a două religii, cea a «intelectualilor» și cea a «sufletelor simple»" [320]. Acesta a fost, conform lui Gramsci, marele merit al Bisericii, în timp ce în istoria Italiei, de exemplu, în timpul Risorgimento-ului, poporul nu a putut să-și joace rolul principal, întrucât Risorgimento-ul nu a fost o mișcare de masă.

Totuși, acțiunile Bisericii au avut și un defect: acela de a-i ține pe *simpliciores* în ignoranță fără a căuta să le ridice nivelul cultural: cei needucați, comentează Gramsci, sunt mai ușor manipulați și dominați. Astfel, pe lângă imitarea eforturilor de propagandă ale Bisericii, Gramsci indică și o altă sarcină fundamentală pentru „intelectualul organic" al Partidului Comunist: aceea de a construi un consens ideologic în rândul maselor de oameni umili prin educație (de exemplu, în „casele poporului" și școlile de partid), astfel încât aceștia să uite miturile religioase ale trecutului, dobândind conștientizarea posibilei

[319] În acest sens, emblematică este o deviză iezuit binecunoscută, preluată ulterior de Lenin pentru a răspândi doctrina marxistă: „Dă-mi un copil sub șapte ani și acel copil va fi al meu pe viață".

[320] A. G. RAMSCI , *Materialismul istoric și filosofia lui Benedetto Croce,* cit., p. 9.

lor eliberări de relele sociale care îi chinuie. „Poziția filosofiei praxisului", scrie Gramsci, „este antitetică celei catolice: filosofia praxisului nu tinde să păstreze «simplul» în filosofia lor primitivă a bunului simț, ci, dimpotrivă, să-l conducă spre o concepție superioară a vieții. Dacă [filosofia praxisului marxist] afirmă necesitatea contactului dintre intelectuali și oamenii obișnuiți, nu este pentru a limita activitatea științifică și a menține unitatea la nivelul inferior al maselor, ci tocmai pentru a construi un bloc intelectual-moral care să facă progresul intelectual posibil din punct de vedere politic pentru mase și nu doar pentru câteva grupuri intelectuale" [321].

Putem spune că scopul istoric spre care tindeau reflecțiile lui Gramsci a fost înlocuirea completă a Bisericii Catolice de către Partidul Comunist. După cum se știe, referindu-se la strategiile de cucerire și conservare a puterii descrise de Machiavelli în *Prințul,* el spera ca Partidul Comunist să devină „noul Prinț" al politicii italiene, capabil să seducă masele și să domine conștiințele prin înlocuirea *completă* a catolicismului. Partidul Comunist trebuie să devină noua biserică, iar intelectualii marxiști trebuie să fie, în schimb, noii preoți. El a mers chiar până acolo încât să spună că „Prințul [adică Partidul Comunist] ia locul, în conștiințe, divinității și imperativul categoric, devine baza unui secularism și a unei secularizări complete a întregii vieți și a tuturor relațiilor sociale [322]". Ne confruntăm cu o adevărată divinizare a Partidului Comunist și a aparatului său ideologic.

Evaluarea catolicismului de către Gramsci are loc întotdeauna în cadrul logicii marxiste: acestea sunt judecăți critice care surprind cu extrem de realism „tacticile" concepute de Biserică pentru a-și răspândi doctrina. Cu toate acestea, ni se pare că Gramsci nu înțelege profund nici esența catolicismului, nici sensul fenomenului religios în toată complexitatea sa. Cu toate acestea, găsim foarte interesantă legătura pe care o vede între religie și utopie. Religia, în viziunea sa, este cea mai mare utopie care exprimă nevoia de transcendență inerentă omului: eliberarea de constrângerile finitului și dorința intimă de viață veșnică. În acest sens, el scrie: „În acest sens (adică în sensul utopiei ca factor istoric), religia este cea mai gigantică utopie, adică cea mai gigantică

[321] *Ibidem,* p. 13.

[322] A. G RAMSCI , *Note despre Machiavelli, despre politică și despre statul modern,* Editori Riuniti, Roma 1996, p. 9.

«metafizică» care a apărut în istorie, întrucât este cea mai grandioasă încercare de a reconcilia în formă mitologică contradicțiile reale ale vieții istorice. Ea afirmă, în adevăr, că omul are aceeași «natură», că omul există în general, ca fiind creat de Dumnezeu, fiu al lui Dumnezeu, pentru că este frate al altor oameni, egal cu ceilalți oameni, liber printre alții și asemenea altor oameni și că se poate concepe pe sine ca atare oglindindu-se în Dumnezeu, «conștiință de sine» a umanității, dar afirmă și că toate acestea nu sunt din lumea aceasta și pentru lumea aceasta, ci dintr-o altă lume (utopică)» [323].

1.2. Felice Balbo și „împlinirea creștină a marxismului"

Inspirat de învățăturile lui Gramsci, PCI a încercat, într-o oarecare măsură, să nu demonstreze ostilitate deschisă față de catolicism: la urma urmei, liderii partidului știau foarte bine că masele țărănești din Italia erau catolice și că, prin urmare, trebuiau depuse eforturi pentru a relua legătura cu acestea fără a le împiedica în mod deschis credința. Această nevoie s-a reflectat în eforturile politice ale lui Palmiro Togliatti (al „mânii întinse") și Enrico Berlinguer (al „compromisului istoric"). În 1964, la a cincea Conferință Națională a PCI, Togliatti, secretarul partidului, a evidențiat clar o posibilă convergență între valorile creștinismului și cele ale marxismului (înțeles ca „socialism cu față umană"): „Concepția noastră despre socialism", a afirmat el, „se bazează și pe noțiunea anumitor valori: valoarea păcii între popoare, a solidarității și fraternității între oameni – adică, ca oamenii să nu se ucidă între ei, să nu se exploateze unii pe alții și, prin urmare, respingerea [...] exploatării capitaliste – a ceea ce numim în general emanciparea muncii din care se naște o societate de oameni cu adevărat

[323] *Ibidem, p. 119.* ESEURI critice asupra viziunii lui Gramsci asupra religiei și catolicismului sunt cele ale lui G. DE ROSA, GRAMSCI ȘI *chestiunea catolică,* în F. FERRI (ed.), *Politică și istorie în Gramsci,* Editori Riuniti, Roma 1977, vol. I, pp. 259-282; A. DEL NOCE, *Marxismul și religia lui Gramsci,* « CRIS », IV, 35, februarie 1977; C. VASALE, *Politică și religie în A. Gramsci: Ateodiceea secularizării,* EDIZIONI di Storia e Letteratura, Roma 1979; R. VINCO, *Antonio Gramsci: Religia și lumea catolică,* Universitatea Pontificală Laterană, Roma 1982; T. LA ROCCA, *Gramsci și religia,* Queriniana, Brescia [19912].

liberi și cu adevărat egali. Toate acestea sunt valori socialiste. Acum, într-o concepție creștină există valori corespunzătoare acestora, iar acest lucru [...] este resimțit profund de o parte a lumii catolice care astăzi înțelege că este necesar

a organiza o societate pe baze diferite, o societate în care aceste valori sunt recunoscute ca fundament al vieții colective. Aici se pune, așadar, problema comparației și a dialogului [...]. Celor care sunt catolici convinși, celor care sunt convinși de doctrină, inclusiv de doctrina socială a Bisericii, nu trebuie să le spunem: vrem să vă conducem spre socialism și, prin urmare, să abandonăm aceste doctrine. În schimb, trebuie să le spunem: care sunt valorile și ce intenționați să realizați atunci când vorbiți despre o societate creștină? Acesta este terenul pe care unii comuniști se simt atrași de [concepțiile creștine asupra lumii]» [324].

Aceste cuvinte ale lui Togliatti se încadrează în problema de lungă durată a relației dintre marxism și catolicism, o temă deosebit de sensibilă în cultura italiană. Episoade istorice semnificative în care s-au încercat crearea unei sinteze concrete între valorile evanghelice și practica revoluționară marxistă au fost cele legate de tinerii catolici de stânga, care în jurul anului 1940 au fondat „Partidul Cooperativ Creștin", care a evoluat în 1941 în „Mișcarea Comunistă Creștină" și ulterior în „Stânga Tineretului Catolic [325]". Printre susținătorii acestei

---

[324] Textul discursului lui Togliatti este relatat și comentat de E. C ARMONA , *De la mesajul original al Evangheliei la comparația cu revoluția marxistă,* în A A . V V ., *Cristianesimo e marxismo,* Mondadori, Milano 1969, pp. 17-63, pp. 51-52. Posibile convergențe între socialism și creștinism sunt evidențiate clar și la cel de-al X-lea Congres al Partidului Comunist Italian, desfășurat în 1962: „Este o chestiune de înțelegere" - scrie într-un document - „a modului și a motivului pentru care aspirația către o societate socialistă nu poate fi trăită doar de oamenii care au o credință religioasă, ci și a faptului că această aspirație poate găsi într-o conștiință religioasă autentică un stimul în fața problemelor dramatice ale lumii contemporane" *(ibidem,* p. 51).

[325] Despre mișcarea pestriță a ceea ce putem numi „stânga creștină" (care în realitate și-a schimbat multe nume și a avut poziții divergente în cadrul ei), vezi M. COCCHI , STÂNGA *creștină și rezistența,* CEI, Roma-Milano 1966; L. B EDESCHI , *Catolici și comuniști. De la socialismul creștin la creștinii marxiști,*

reînnoiri politice a catolicismului s-au numărat, printre alții, Franco Rodano, Adriano Ossicini, Marisa Cinciari, Paolo Moruzzi și, nu în ultimul rând, Felice Balbo. Tocmai asupra acestei ultime figuri dorim să ne concentrăm atenția. Balbo nu a fost doar un om al acțiunii, ci și al unei gândiri viguroase: în scrierile sale găsim reflecții alternative celor ale lui Gramsci și care ne permit să identificăm posibilitățile (teoretice și practice) pentru o sinteză virtuoasă între marxism și credința creștină.

Balbo s-a născut în 1913 la Torino (descendent direct al istoricului piemontez Cesare Balbo) și a absolvit facultatea de drept în 1933 sub îndrumarea competentă a lui Gioele Solari. Apoi a acumulat experiență profesională la conducerea Fiat, iar în 1940, în timp ce se recupera după o boală gravă (a fost diagnosticat cu tifos), s-a dedicat recitirii Evangheliilor , revenind astfel la credință. După cum am menționat, în anii războiului a animat grupuri politice compuse din catolici care au îmbrățișat idealurile practicii revoluționare marxiste pentru a răsturna nazi-fascismul și a urmări astfel idealuri de justiție socială. Cu toate acestea, în decembrie 1945, un congres extraordinar a pus capăt activităților „stânga creștină". Pentru Balbo, aceasta a fost concluzia unei experiențe – observă Angelo Narducci – dusă cu „mare răni de conștiință [326]". Anii următori au fost caracterizați de munca la editura Einaudi și de proiectul unei reviste intitulate „Cultura e realtà", născută din întâlnirea mai multor catolici și comuniști dezamăgiți de partid după aderarea lor sinceră la marxism. Au fost publicate doar patru numere

---

Feltrinelli, Milano 1974. De asemenea, ne amintim că în 1941 Gerardo Bruni a dat viață „Mișcării sociale creștine" care s-a răspândit în principal în Lazio și Toscana: mișcarea a respins interclasismul (care fusese întotdeauna baza a acțiunii sociale a catolicilor) și, similar „stânga creștină" a lui Balbo, a revendicat autonomie față de ierarhiile ecleziastice. Gerardo Bruni a fondat ulterior Partidul Creștin Social, care a candidat la alegerile politice din 1946, dar a avut o viață scurtă. De Gasperi, cu teoria unității politice a catolicilor - în cadrul Democrației Creștine - a reușit să înghită aceste mișcări „catolico-comuniste" născute în timpul Rezistenței. Vezi CF CASULA , CATOLICII - *comuniști și stânga creștină (1938-1945),* IL Mulino, Bologna 1976; N. ANTONETTI , *Ideologia stângii creștine. Catolicii între Biserică și comunism (1937-1945),* FrancoAngeli, Milano 1976.

[326] A. NARDUCCI , *Experiența lui Felice Balbo de la Rezistență la a Treia Generație,* «Il Popolo», 5 februarie 1964 .

ale revistei (din mai-iunie 1950 până în martie 1951), dar unele articole au fost scrise de intelectuali precum Italo Calvino, Giorgio Seriani Sebregondi, Natalia Ginzburg, Fedele D'Amico, Alberto Moravia, Augusto Del Noce și Cesare Pavese. După sinuciderea acestuia din urmă, grupul format de aceste personalități s-a dizolvat.

În 1953, Balbo a făcut parte din așa-numitul grup „A treia generație", ai cărui membri proveneau din fosta „stânga creștină" și din câțiva tineri lideri ai democrației creștine, precum Bartolo Ciccardini și Gianni Baget Bozzo [327]: însă, și acest experiment politic a eșuat în câteva luni, iar pentru Balbo însuși a urmat o perioadă de amărăciune și dezamăgire.

În ianuarie 1956, datorită sprijinului lui Enrico Castelli, unul dintre cei mai originali filosofi ai vremii, Balbo a primit un post de profesor de filosofie morală la Facultatea de Educație din Roma. Subiectele cursurilor sale au fost: „Proprietatea privată și binele comun", „Problema utopiei la Karl Mannheim și Simone Weil" și „Criza valorilor în reflecțiile lui Max Schleler".

Balbo a murit pe 3 februarie 1964: a avut timp, însă, să vadă deschiderea Conciliului Vatican II și a putut constata cu mare bucurie că multe dintre perspectivele pentru care suferise și lucrase erau în sfârșit legitimate.

Figura lui Balbo ni se pare că prezintă aspecte foarte interesante, cu siguranță merită redescoperite și reevaluate. El a putut dezvolta o metafizică orientată spre concretul polisului , urmând o cale care, din aderarea sa tinerească la marxism, a condus la proiectul (încă foarte relevant astăzi!) al unui „sistem de economie umană" în care se pot desluși chiar și reflecții ale ontologiei tomiste. Principalele opere din care reiese această cale sunt trei: *Omul fără mituri* (1945), *Laboratorul omului* (1946) *și Idei pentru apărarea dezvoltării umane* (1962).

Să ne concentrăm acum asupra principalelor motive istorice și practice care l-au determinat pe Balbo, în anii 1940, să îmbrățișeze idealul unei „împliniri creștine a marxismului". Pentru a înțelege aceste motive, este necesar să ne referim la conținutul pamfletului „ *Comunismul și catolicii",* născut din discuțiile dintre Felice Balbo,

---

[327] Despre evenimentele care au dus la formarea grupului „A treia generație", vezi G. B. AGET și B. OZZO , *„Partidul creștin la putere. DC-ul lui De Gasperi și Dossetti 1945-54",* Vallecchi, Florența 1974.

Franco Rodano, Adriano Ossicini, Antonio Tatò și Fedele d'Amico în timpul iernii 1943-1944: prima schiță a documentului a fost scrisă chiar de Balbo și a fost tipărită în 1944 [328].

În primul rând, trebuie subliniat faptul că diversele mișcări politice, denumite în general „Stânga Creștină" în timpul celui de-al Doilea Război Mondial, au apărut ca reacție la fascism. Această reacție nu s-a limitat doar la domeniul moral, ci a căutat să dobândească instrumentele luptei politice și armate pentru a răsturna dictatura. Balbo era convins că „politica este o interacțiune inevitabilă a forțelor" [329]: simpla denunțare a relelor sociale și a capitalismului, așa cum se întâmplă în doctrina socială a Bisericii, era inutilă decât dacă era susținută de o dorință explicită de a schimba (chiar și prin forță) structura socioeconomică. Balbo consideră că „predicarea creștinismului" indică obiectivele supreme care trebuie atinse, dar nu abordează „cum" să se atingă aceste obiective din punct de vedere politic: „Sarcina religiei", afirmă el, „este de a indica obiectivele morale ale omului, adică obiectivele ultime ale persoanei, dar religia însăși este incompetentă să determine dogmatic dacă aceste obiective ar trebui atinse prin monarhie absolută sau constituțională, libertate politică sau autocrație, liberă concurență sau control economic, socializarea sau nu a mijloacelor de producție și așa mai departe [330]." Astfel, la baza „Stângii creștine" se află o separare clară între sarcinile religiei și cele ale politicii: religia indică scopurile ideale de atins, dar depinde de politică să le realizeze în istorie. Prin urmare, este de înțeles cum Balbo și ceilalți comuniști catolici pot identifica în Marx cel mai valid model de acțiune politică menită să transforme realitatea: în opinia lor, singura soluție politică validă (pentru răsturnarea fascismului și urmărirea justiției sociale) este „cea indicată de materialismul istoric; pentru că numai ea se bazează [...] pe o afirmație de fapt, pe recunoașterea concatenării anumitor fapte specifice în procesul istorico-social" [331]. Prin urmare, ei îl identifică în Marx pe „Galileo al științei politice", cel care, cu rigoare argumentativă

[328] Eseul *Comunismul și catolicii* a fost retipărit la sfârșitul volumului de L. B EDESCHI , *Stânga creștină și dialogul cu comuniștii,* cit.

[329] F. B ALBO (ET ALII), *Comunismul și catolicii* , în L. B EDESCHI , *Stânga creștină și dialogul cu comuniștii* , cit., p. 132.

[330] *Ibidem,* p. 131.

[331] *Ibidem,* p. 150.

și soluții practice, a putut indica calea de urmat pentru a realiza o domnie a dreptății și a libertății în istorie [332].

Pe baza reconstrucției istoriografice aprofundate a lui Luciano Bazzoli, putem spune că atitudinea lui Balbo față de marxism a trecut prin două faze: „prima (care a durat până în 1949-1950) se caracterizează printr-o atitudine pozitivă față de marxism, nu acceptat însă în întregime, ci în aspectul său de teorie politică revoluționară și, prin urmare, criticat în înfățișarea sa «metafizică» de ideologie totalizantă [care își propune chiar să înlocuiască religia]. A doua fază (din 1949-1950 până la moartea sa) se manifestă prin abandonarea încercării de a depăși «metafizicalismul» marxismului și prin respingerea nu numai a filosofiei marxiste, ci și a practicii politice conexe [333].” Cu toate acestea, ni se pare că la Balbo nu putem vorbi despre o respingere totală a marxismului, ci despre prezența sa latentă chiar și în a doua perioadă: însăși perspectiva unei «economii umane» nu este altceva decât o reelaborare a temelor marxiste.
în termeni metafizici creștini, prin urmare purificat de „metafizicismul” [334].

Aici, ne vom concentra în principal asupra primei faze a implicării lui Balbi în marxism, caracterizată de dorința explicită de a-l reconcilia cu catolicismul. Tocmai această reconciliere constituie una dintre cele mai dificile probleme teoretice și practice de rezolvat pentru Balbo și colaboratorii săi. După cum se știe, gândirea lui Marx provine din

---

[332] , care la începutul anilor 1940 era foarte apropiat de Balbo și de mișcarea comunistă Cottolico, dar ulterior s-a distanțat complet: el a fost cel care a inventat expresia lui Marx drept „Galileo al politicii” (A. DEL NOCE , GENEZA ȘI *sensul primei stângi catolice italiene postfasciste,* în G. ROSSINI , *Modernism, fascism, comunism,* Il Mulino, Bologna 1972, p. 1065). Pentru comparația critică a lui Del Noce cu pozițiile lui Balbo și ale „Stângii creștine”, vezi A. Del Noce , Lineamenti della *filosofia di Felice Balbo,* în I DEM , *Il Cattolico comunista,* Rusconi, Milano 1981, pp. 192-212.

[333] L. B AZZOLI , *Felice Balbo: de la marxism la „economia umană”,* Morcelliana, Brescia 1981, p. 33.

[334] , «un enunț metafizic este orice enunț care pretinde că include, în judecata ce definește «realul», ceva absolut definitiv, o formulă universală, [...]: Lucrul însuși coincidând perfect cu formula» (F. BALBO , *Il laboratorio dell'uomo,* [ediție originală Einaudi, Torino 1946] în *Opere 1945-1964,* Borinchieri, Torino 1966, pp. 105-200, p. 138).

Feuerbach și dintr-o critică radicală a religiei ca element mitologic care trebuie suprimat și transcendat. Religia, așa cum a subliniat Gramsci, urmându-l pe Marx în această privință, își are originea în sentimentul de nedreptate și opresiune trăit de cei slabi: nu este altceva decât „suspinul creaturii asuprite" și „sufletul unei lumi fără inimă". În societatea comunistă, conform ortodoxiei marxiste, realizarea dreptății și a egalității sociale va elimina toate relele umane și, în consecință, nimeni nu va mai trebui să-și întoarcă privirea spre cer cerând ajutorul unui Dumnezeu (care este doar o născocire a imaginației umane). Balbo a reflectat mult timp asupra acestor poziții ideologice: știa bine că unele principii fundamentale ale marxismului erau intrinsec atee și totuși a căutat cu vigoare o posibilă soluție pentru a „reconcilia invincibilul".

El considera că liberalismul era prea slab împotriva dictaturilor și prea fad în problemele de justiție socială. Mai mult, la începutul secolului al XX-lea în Italia, așa cum vom vedea mai târziu când vom discuta despre Luigi Sturzo, liberalismul era în esență sinonim cu crocianismul și, prin urmare, cu secularismul. Prin urmare, este de înțeles cum, pentru Balbo și grupul său, aderarea la marxism reprezenta singura modalitate solidă de a se opune fascismului și de a urmări idealurile de egalitate socială. Mai mult, în opinia lor, revendicările sociale ale marxismului trebuiau să revitalizeze însuși catolicismul italian: după Pactele Lateran din 1929, Biserica Catolică făcuse compromisuri cu fascismul (așa-numita „alianță clerico-fascistă"), devenind și mai mult o forță reacționară și conservatoare, aruncată nostalgic înapoi spre trecutul său regal. Era catolicismul ceremoniilor somptuoase, dar, poate, goale, ale Papei Pius al XII-lea, la fel de solemn în pasul său pe cât era de inactiv în opunerea sa la dictaturile nazi-fasciste [335].

[335] Relația dintre catolicism și nazi-fascism a făcut obiectul a numeroase studii, precum și al unor polemici aprinse. În această *chestiune spinoasă,* NE limităm la a-i menționa pe E. ROSSI , *Il manganello e l'aspersorio,* Laterza, Roma-Bari 1968; P. S. COPPOLA , *La Chiesa e il fascismo : documenti e interpretazioni,* Laterza, Roma-Bari 1971. Trebuie amintit, însă, că la 10 martie 1937, Pius al XI-lea a emis enciclica *Mit brennender Sorge* (Cu profundă îngrijorare), în care declara că național-socialismul era o doctrină politică anticreștină, păgână și rasistă. Enciclica a fost scrisă în germană pentru a facilita răspândirea ei în țările Reich-ului *guvernat* de Hitler.

Spre deosebire de moderniști, Balbo și „Stânga creștină” nu au intenționat să pună la îndoială structura dogmatico-instituțională a bisericii: au subliniat acest lucru în mod clar și în manifestul lor programatic [336]. Cu toate acestea, ei aspirau la o reînnoire radicală a catolicismului, care, cu comoara sa de valori morale, putea cu adevărat să impulsioneze schimbarea socială și să implice masele de credincioși în aceasta. Del Noce nu exagerează când spune că Balbo și grupul său erau „comuniști pentru că erau catolici”: „catolicul angajat politic [...], dacă era perfect și riguros coerent și conștient, trebuia să fie comunist, chiar dacă nu putea spera să depășească imediat rezistența psihologică mai ușor de înțeles a altor catolici” [337]. Odată demonstrată corespondența deplină a propunerii politice a comunismului cu tensiunile morale ale creștinismului, Balbo și adepții săi au ajuns la aceste concluzii: „Acceptarea completă a marxismului ca filozofie a omului, cu suprimarea consecventă a luptei împotriva religiei. Într-un cuvânt, acceptarea materialismului istoric, respingerea...”
„Perspectiva lumii a materialismului dialectic: acceptarea politicii comuniste, respingerea religiei comuniste” [338].

1.3. Sunt marxismul și creștinismul compatibile? Tezele diferite ale lui Augusto Del Noce și Italo Mancini

Forma de catolic-comunism apărată de Balbo și colaboratorii săi a fost criticată pe larg atât de ierarhiile catolice[339] decât de Partidul

---

[336] Vezi F. B ALBO (ET ALII), *Communism and Catholics,* cit., p. 201.

[337] A. D EL N OCE , *Geneza și semnificația primei stângi catolice italiene postfasciste,* cit., p. 1040

[338] F. B ALBO (ET ALII), *Comunism și catolici,* cit., p. 192. Studii detaliate despre gândirea lui Balbo și mișcarea „Christian Left” sunt cele ale lui G. I NVITTO , *The Ideas of Felice Balbo: A Pragmatic Philosophy of Development,* Il Mulino, Bologna 1979; A. G ROTTI , *Eseu despre Felice Balbo,* Borighieri, Torino 1984; V. P OSSENTI , *Felice Balbo and the Philosophy of Being,* Vita e Pensiero, Milano 1984; I DEM , *Credință și politică: Rodano și „Rodanismul”* , «Per la filosofia», 12, 1988, p. 54-66; N. R ICCI , *Catolici și marxism: Filosofie și politică în Augusto Del Noce, Felice Balbo și Franco Rodano,* FrancoAngeli, Milano 2008.

[339] În acest sens, menționăm două episoade. Fedele D'Amico, colaborator al

Comunist însuși, care era deschis pro-sovietic la acea vreme. La 1 iulie 1949, Congregația Sfântului Oficiu a dat, de asemenea, lovitura finală acestor laboratoare politice catolico-comuniste: a fost emis un decret prin care se declara că Biserica se distanța în mod explicit de ideologia comunistă, deoarece aceasta era intrinsec materialistă, atee și anticreștină; documentul este cunoscut popular sub numele de „excomunicarea comuniștilor [340]". După al Doilea Război Mondial, Biserica a favorizat, în mod firesc, dezvoltarea unui partid centrist și moderat, precum partidul Creștin-Democrație condus de Alcide De Gasperi.

Printre intelectualii catolici, Augusto Del Noce a fost în special cel care a criticat „erorile filozofice" ale lui Balbo și ale grupului său: îi cunoștea, îi admira, împărtășea unele dintre pozițiile lor, dar mai târziu, deși a rămas prieteni, i-a criticat aspru. Potrivit lui Del Noce, marxismul și creștinismul se bazează pe două tărâmuri conceptuale ireductibile: un om și celălalt: este prin urmare imposibil să se mențină „caracterul revoluționar al marxismului și creștinismului în același timp [341]". Del

---

lui Balbo, a fost avertizat într-una dintre întâlnirile sale cu cardinalul Alfredo Ottaviani: „Poți spune ce vrei, chiar și despre divinitatea lui Iisus Hristos, dar dacă în cel mai îndepărtat sat din Sicilia candidezi la alegeri cu comuniștii, a doua zi te voi excomunica." În mod similar, cardinalul Domenico Tardini a afirmat că „acești creștini de stânga nu sunt altceva decât propagandiști comuniști, mulți dintre ei fasciști deghizați, că mișcarea este finanțată de Partidul Comunist și că scopul ei este de a instaura un guvern comunist în Italia." Aceste anecdote sunt relatate - cu referințe clare la surse - în cartea lui C. Brezzi , CATOLICISMUL POLITIC *în Italia în secolul XX,* Teti Editore, Milano 1979, p. 168.

[340] Chiar înainte de Pius al XII-lea, predecesorul său, Pius al XI-lea, condamnase oficial comunismul: la 19 martie 1937, a promulgat o enciclică intitulată *Divini Redemptoris,* în care afirma că această ideologie ascunde în sine o idee falsă de răscumpărare. „Comunismul bolșevic", conform documentului, „urmărește să răstoarne ordinea socială și să submineze însăși fundamentele civilizației creștine"; acesta „îl deposedează pe om de libertatea sa, [...] ia orice demnitate de la persoana umană și orice reținere morală împotriva asaltului impulsurilor oarbe". În acest sens, vezi E.M. GUERRY , CHIESA *cattolica e comunismo ateo,* Città Nuova, Roma 1962.

[341] A. D EL N OCE , *Geneza și semnificația primei stângi catolice italiene postfasciste,* cit., p. 1089. Del Noce a scris numeroase eseuri despre marxism

Noce identifică o serie de motive speculative și practice. În primul rând, faptul că ateismul este o componentă esențială și indispensabilă a marxismului: „ateismul radical", afirmă el, „este substanța și nu un accident al marxismului [342]". Un marxism care nu ar fi ateu ar renunța, de fapt, la însăși practica revoluționară: „eliminarea ateismului" – atât de sperată de Balbo – „include în cadrul marxismului și momentul revoluționar [343]". Pe de altă parte, subliniază Del Noce, o poziție creștină chiar și în politică permite cuiva să rămână realist, conștient că omul este înclinat spre rău și că, prin urmare, orice încercare de a atinge perfecțiunea în lucrurile pământești este sortită eșecului. Credința creștină, reiterează Del Noce, inspirându-se din Sfântul Augustin și Rosmini, este fondată pe păcatul originar, pe faptul că omul are nevoie de răscumpărare și că o astfel de răscumpărare („cerurile noi și pământul nou") va avea loc doar la sfârșitul timpurilor și nu în istorie. Pornind de la cadrul conceptual creștin, Del Noce critică, așadar, orice formă de „perfecționism politic" care își propune să realizeze „societatea perfectă" în istorie, poate chiar folosind forța și violența. În plus, Del Noce îl critică pe Balbo și dintr-o perspectivă practică: „în cazul succesului [comunismului], am avea o societate care, în loc să se «deschidă» către atenția adevărului religios, l-ar bloca în modul cel mai absolut [iar acest lucru s-a întâmplat *de facto* în Rusia lui Stalin] " [344].

Diverse considerații despre relația dintre marxism și creștinism se găsesc la Italo Mancini, un preot format sub îndrumarea lui Gustavo Bontadini și care a devenit ulterior profesor de „filosofia religiei" și „filosofia dreptului" la Universitatea din Urbino. Călătoria intelectuală

și protagoniștii săi, de la Lenin la Stalin, de la Togliatti la Gramsci și Rodano. În aceste pagini ne concentrăm mai ales asupra comparației lui Del Noce cu Balbo, din care reiese clar ireconciliabilitatea marxismului cu creștinismul. Despre interpretarea lui Del Noce asupra marxismului, vezi în special A. D EL N OCE , *„Non-filosofia" lui Marx și comunismul ca realitate politică* , [ediție originală 1946], în Idem, *Problema ateismului,* Il Mulino, Bologna 1964, pp. 213-266 [ediție nouă, Il Mulino, Bologna 2010, cu o postfață de M. Cacciari]; P. ARMELLINI , *Comparația cu marxismul,* I DEM , *Raționalitate și istorie în Augusto Del Noce,* ARACNE , Roma 1999, pp. 155-187.

[342] A. D EL N OCE , *Geneza și semnificația primei stângi catolice italiene postfasciste,* cit., p. 1051.

[343] *Ibidem,* p. 1090.

[344] *Ibidem.*

a lui Mancini este complexă și prezintă elemente de o originalitate notabilă, dezvoltându-se dintr-o abordare cu perspective diverse: de la ontologia clasică la teologia dialectică a lui Karl Barth, de la dialectica hegeliană la marxismul lui Ernst Bloch [345].

Urmând îndrumarea lui Ernst Bloch, Jürgen Moltmann și Karl Lowith, Mancini interpretează marxismul ca fiind moștenitorul religiei iudeo-creștine [346]. Potrivit lui Mancini, „Marx a intenționat să rezolve problemele specifice religiei într-un mod non-religios. În acest sens, el se prezintă ca moștenitorul acesteia. Korsch nu se temea să vorbească despre o «religie a aici și acum» [...] [347]". Spre deosebire de poziția lui Del Noce, care evidențiază o incompatibilitate substanțială între marxism și creștinism, Mancini subliniază că Marx „a gândit și a vrut aceleași lucruri [ca și creștinismul], chiar dacă a dat o soluție inversată, care nu depinde de harul și acțiunea lui Dumnezeu, ci de om, deoarece «rădăcina, pentru om, este omul însuși»" [348].

Pornind de la „filosofia speranței" a lui Bloch, el a propus idealul „optimismului militant" ca „caracteristică fundamentală a filosofului [349]". În opinia sa, Marx reprezintă „un locuitor eretic, dar nu schismatic,

---

345 Despre parcursul filosofic al lui Mancini, vezi: Diversi autori, *Kerygma și praxis: filosofie și teologie la Italo Mancini,* «Hermeneutica», 1995 [un număr special dedicat gândirii lui Mancini]; G. C RINELLA (ed.), *Italo Mancini. De la teoria clasică la modernitatea ca problemă,* Studium, Roma 2000; M. P ETRICOLA , *Thinking God: Italo Mancini's Different Christianity,* Prefață de C. Dotolo, Cittadella, Assisi 2011.

346 Vezi, de exemplu, E. BLOCH , *RELIGIA *în erbe**,* Suhrkamp, Frankfurt pe Main 1959; traducere italiană de F. Coppellotti, **Ateismul în creștinism: pentru religia Exodului și a Împărăției*,* Feltrinelli, Milano 1990.

347 I. MANCINI , *Filosofia religiei* , cit., p. 59.

348 *Ibidem.* Despre comparația critică a lui Mancini cu marxismul, vezi: I. MANCINI , *Religia și opiumul: Despre importanța ideologică a aforismului lui Marx,* « Archivio di filosofia», 1973, pp. 549-578; I DEM , *Cu care comunismul,* La Locusta, Vicenza 1976; I. MANCINI - S. NATOLI , *Marx și religia,* Cappelli, Bologna 1984; A A . V V ., *Filosofia politică în gândirea lui Italo Mancini,* Quattroventi, Urbino 1994; P. GRASSI , *Italo Mancini: Bonhoeffer și marxiștii „eretici",* în A. CONCI - S. ZUCAL (eds.), *Dietrich Bonhoeffer: De la slăbiciunea lui Dumnezeu la responsabilitatea omului,* Morcelliana, Brescia 1997, pp. 387-398.

349 I. MANCINI , CE FAC *filosofii astăzi?,* [texte de Norberto Bobbio, Umberto

al tărâmului iudeo-creștin", [350]iar marxismul reprezintă „o soteriologie fără cristologie [351]". Prin urmare, marxismul, în special în interpretarea revizionistă a lui Bloch, poate găsi convergențe substanțiale cu creștinismul și poate deveni astfel forța motrice pentru o „filosofie a praxisului" care își propune să întruchipeze gândirea în istorie, căutând astfel să schimbe condițiile economice și sociale ale claselor celor mai slabe. Împărtășim pe deplin conotația pozitivă a lui Mancini pentru termenul de ideologie: aceasta din urmă nu trebuie înțeleasă exclusiv ca o viziune mioapă și atotcuprinzătoare asupra realității (aproape un camuflaj pentru ea), ci ca un proiect menit să schimbe lumea în termeni de justiție socială, libertate și drepturi. Iată ce afirmă într-o lucrare care trasează parcursul său de cercetare: „Și [pornind de la schimbul critic cu Ernst Bloch] a apărut o convingere: demnitatea ideologiilor. Mă refer la ideologie, în sensul protestelor franceze din luna mai, ca gândire făcută obligatorie pentru praxis. Așadar, aș numi ideologii acele proiecte de avansare, de eliberare, de propulsie pentru temele realității umane. Ei bine, fiecare ideologie, ca proiect, nu absolut adevărat, nu doar pământesc, ci pur și simplu un proiect al omului, care se întrupează în istorie și intenționează să-i întruchipeze gândirea, fiecare ideologie are demnitatea sa [352]." Ni se pare că într-o epocă precum a noastră, caracterizată în mare măsură de „sfârșitul ideologiilor" [353]și de un relativism care ne face indiferenți politic, perspectiva lui Mancini poate oferi un nou impuls pozitiv: el intenționează să resemantizeze noțiunea de ideologie, dându-i sensul pozitiv al unei „filosofii a praxisului", pe

---

Cerroni, Umberto Eco, Giulio Giorello, Italo Mancini, Paolo Rossi, Emanuele Severino, Gianni Vattimo], Bompiani, Milano 1982, p. 29-54, p. 34.

[350] I. M ANCINI , *Filosofia religiei,* Marietti, Genova 1986 [3], [ediţia I 1967], p. 59.

[351] *Ibidem.*

[352] I. MANCINI , *Ce fac filosofii astăzi?,* cit., p. 35. Legătura dintre ideologie, utopie și creștinism este explorată în profunzime de Mancini în volumele CON *quale cristianesimo,* Coines, Roma 1978; *Teologia, ideologia, utopia,* Queriniana, Brescia 1975; editate de G. Ripanti, Morcelliana, Brescia 2011.

[353] În acest sens, vezi D. BELL , *Sfârşitul ideologiei: Despre epuizarea ideilor politice în anii '50, cu „Reluarea istoriei în noul secol",* [ediție originală 1960] Harvard University Press, Harvard 2000; trad. it. de S. D'Amico, *Sfârșitul ideologiei: Despre epuizarea ideilor politice din anii '50 până în prezent,* SugarCo, Milano 1991.

deplin orientată spre schimbarea lumii și, prin urmare, capabilă să readucă acțiunea umană la scopul ei esențial. În opinia noastră, recuperarea unei conotații pozitive a ideologiei ar putea, de asemenea, să reînnoiască umanității contemporane o teleologie reînnoită, un impuls optimist fundamental de a acționa în urmărirea unor obiective etice și sociale esențiale.

2. Democrație și creștinism

Democrația este cu siguranță o realizare a lumii grecești clasice: după cum se știe, instituțiile democratice au fost rodul reformelor politice promovate la Atena de Solon, Clisthenes și Pericle. Forme de viață care, în anumite privințe, pot fi definite drept democratice pot fi observate și în primele comunități creștine din Ierusalim. Faptele *Apostolilor* descriu caracteristicile acestor comunități timpurii, care trăiau în egalitate și în împărtășirea bunurilor: „Ei se stăruiau în învățătura apostolilor, în părtășie, în frângerea pâinii și în rugăciuni. [...] Toți cei ce credeau erau laolaltă și aveau toate de comun; își vindeau bunurile și bunurile și le împărțeau tuturor, după cum avea nevoie fiecare [354].” Cu toate acestea, nici în Atena secolului al V-lea î.Hr., nici în Ierusalim nu exista democrație în sensul modern al termenului: la Atena, femeile, metecii și sclavii erau excluși din viața politică, în timp ce în primele comunități creștine exista doar un fel de „egalitarism economic” și nu „democrație politică” (deciziile erau luate, de fapt, de *liderii spirituali* ai comunității, urmând principiile dreptății și caritații).

Relația catolicismului cu democrația este complexă și prezintă aspecte problematice, atât din punct de vedere istoric, cât și conceptual. Spre sfârșitul secolului al XIX-lea, Papa Leon al XIII-lea a reiterat că Biserica nu impune nicio formă de guvernare, ci își rezervă dreptul de a le judeca pe toate și de a stabili condițiile de legitimitate pentru fiecare. El a afirmat în continuare că toate formele de guvernare sunt legitime atâta timp cât sunt „potrivite pentru promovarea binelui cetățenilor” și că, conform învățăturilor Bisericii, „nu este interzis să se prefere guverne moderate de natură populară, fără a aduce atingere,

[354] *Faptele Apostolilor,* 2, 42-45.

însă, doctrinei catolice privind originea și utilizarea puterii publice ” [355].

Putem spune că primul document clar al magisteriului catolic în favoarea democrației a fost celebrul mesaj radiofonic al lui Pius al XII-lea, rostit în Ajunul Crăciunului din 1944. Confruntat cu distrugerile provocate de război și cu violența regimurilor totalitare, Papa a anunțat apariția regimurilor democratice ca „o zori de speranță”, de justiție socială și pace între națiuni. Numai pornind de la democrație se putea spera la „o nouă eră pentru reînnoirea lumii ” [356].

Totuși, discursul lui Pius al XII-lea nu se limitează la o preamărire retorică a virtuților democrației, ci mai degrabă examinează în profunzime caracteristicile unei „democrații sănătoase”, avertizând împotriva potențialelor sale corupții. Comentăm pe scurt acest discurs deoarece conține reflecții profunde și, în anumite privințe, pare profund actual.

În primul rând, se susține, în deplină continuitate cu învățăturile doctrinei sociale a Bisericii, că în orice regim politic persoana umană trebuie să fie întotdeauna considerată „subiectul, fundamentul și scopul”. Mai mult, se subliniază distincția fundamentală dintre „mase” și „popor”. Această distincție fusese deja clar făcută de Rosmini [357]; cu toate acestea, Pius al XII-lea nu o menționează, poate pentru că, la acea vreme, gândirea lui Rosmini era încă obiectul suspiciunii și acuzațiilor (în special pentru cartea sa *Despre cele cinci răni ale Sfintei Biserici)*. În opinia sa, „masele sunt dușmanul cardinal al adevăratei democrații și al idealului său de libertate și egalitate”. În timp ce poporul este caracterizat de luarea deciziilor înțelepte și de utilizarea raționalității, masele sunt iraționale și supuse pasiunilor: prin urmare, pot fi „manipulate și folosite cu abilitate”. „Ce spectacol oferă un stat democratic atunci când este lăsat la voia capriciilor maselor!”, comentează Pius al XII-lea cu amărăciune, amintind - poate - că Hitler însuși a ajuns la putere cu votul maselor. Prin ochlocrație, sau prin conducerea nesăbuită a maselor, însăși „libertatea” — spune Pius al

---

[355] LEON al XIII-lea, Enciclica *Libertas,* 20 iunie 1888 .

[356] PIUS AL XII-LEA , *Mesaj radiofonic de Crăciun 1944;* textul este relatat în R. S PIAZZI , *Documentele sociale ale Bisericii,* vol. I, *Din 1864 până în 1965,* Massimo, Milano 1983-1988, pp. 498-515.

[357] Vezi A. ROSMINI , *Philosophy of Politics,* [ediția originală 1839], editată de M. D'Addio, Città Nuova, Roma 2003 .

XII-lea — „se transformă într-o pretenție tiranică de a da frâu liber impulsurilor și poftelor umane în detrimentul altora. Egalitatea degenerează într-o nivelare mecanică, într-o uniformitate monocromă".

Cuvintele suveranului pontif despre caracteristicile importante pe care *ar trebui să le posede liderii res publica sunt interesante și oportune.* El subliniază că „chestiunea excelenței morale, a adecvării practice și a capacității intelectuale a parlamentarilor este, pentru fiecare popor aflat într-un regim democratic, o chestiune de viață și de moarte, de prosperitate sau declin, de redresare sau de stare de rău perpetuu". Prin urmare, el avertizează împotriva celor care fac „din activitatea politică arena ambiției lor, o urmărire a câștigului pentru ei înșiși, pentru casta sau clasa lor".

Trebuie să subliniem că o parte a discursului este dedicată unei critici a etatismului: acesta este unul dintre elementele importante ale doctrinei catolice în sfera politică. Pius al XII-lea evidențiază pericolele sociale care decurg din absolutizarea statului sau din considerarea „legislației statului ca posesoare a unei puteri nestăvilite și nelimitate". Pe de o parte, el afirmă prioritatea absolută a individului față de stat; pe de altă parte, el subliniază pe bună dreptate limitele puterii statului și ale conducătorilor săi. În acest sens, pontiful se inspiră implicit dintr-o tradiție străveche înrădăcinată în Augustin, Ioan de Salisbury, Toma de Aquino și scolastica spaniolă din secolele al XVI-lea și al XVII-lea: legile pozitive ale statului trebuie respectate numai dacă sunt conforme cu legea divină. Cu alte cuvinte, lex *divina* este fundamentul *lex in civitate posita* , iar aceasta din urmă își găsește doar în *lex divina* garanția deplină de legitimitate și dreptate. „Măreția dreptului uman pozitiv", reiterează Papa, „este inapelabilă doar dacă se conformează – sau cel puțin nu se opune – ordinii absolute stabilite de Creator și aruncă o nouă lumină prin revelația Evangheliei". Atunci când democrația – fie pentru că masele guvernează, fie pentru că tiranii guvernează – nu respectă legea divină, se transformă automat într-un sistem de absolutism și nedreptate. Prin urmare, conchide Papa, legea divină și naturală este „criteriul după care trebuie judecată valoarea morală a fiecărei legi particulare " [358].

[358] În acest sens, Pius al XII-lea face referire la Toma de Aquino: conform doctorului angelic, legile umane care nu au ca scop binele comun și contrazic legea naturală (și legea divină care o stabilește pe aceasta din urmă) nu trebuie

Documentul Papei Pius al XII-lea despre democrație a jucat un rol decisiv în dezvoltarea gândirii politice italiene: putem spune că conținutul său a stat la baza perspectivelor „democratice și creștine" ale intelectualilor autoritari implicați în evenimentele politice de după cel de-al Doilea Război Mondial. Este suficient să luăm în considerare reflecțiile profunde ale lui Alcide De Gasperi, Giorgio La Pira, Giuseppe Dossetti, Giuseppe Lazzati și Igino Giordani [359].

---

respectate: „Legile nedrepte nu obligă conștiința. Astfel de legi nu trebuie respectate în niciun fel, întrucât este scris: «Trebuie să ascultăm mai mult de Dumnezeu decât de oameni» *(Faptele Apostolilor* 5,29)" (TOMAS DE AQUINO , SUMMA *Theologiae, I-II, q. 92, art. 1*) . PORNIND DE LA ACESTE PRINCIPII, ȘI SFÂNTUL TOMA - similar lui Ioan de Salisbury în *Policrático* (publicat în 1159) - justifică dreptul de a rezista unui tiran. „Nu poate exista niciun drept de ascultare față de o persoană [tiranul] a cărei ucidere este legitimă, ba chiar demnă de laudă. [...] Datoria de ascultare pentru creștin este o consecință a derivării autorității de la Dumnezeu: ea încetează odată cu încetarea acesteia. [.] Dacă autoritatea poruncește ceva nedrept în raport cu legea naturală și legea divină, oamenii nu sunt obligați să o respecte, ba chiar trebuie să nu o asculte, așa cum au făcut sfinții martiri, care au suferit moartea, mai degrabă decât să se supună poruncilor rele ale tiranilor. Mai mult, chiar și atunci când stăpânul cere servicii pe care slujitorul nu este obligat să le presteze, supusul este întotdeauna eliberat de datoria de ascultare» 358. (TOMA DE AQUINO · Comentariu LA Sentințele *lui Petru Lombard, Cartea a II* - a, dist. II, q. 2, art. 2). Aceste principii ale dreptului de a rezista autorității care nu operează conform dreptății vor fi reluate pe scară largă în timpurile moderne (de exemplu, John Locke) și vor forma, de asemenea, baza argumentelor intelectualilor catolici germani care s-au opus nazismului (de exemplu, Clemens August von Galen, episcop de Münster și Michael von Faulhaber, Arhiepiscop de München).

[359] Referitor la acești intelectuali implicați în dezvoltarea unei gândiri politice creștine și democratice, ne limităm la a menționa: N. ANTONETTI , DEMOCRAȚIA CREȘTINĂ *în anii De Gasperi,* în F. Malgeri (ed.), *Istoria mișcării catolice în Italia,* vol. V, *Epoca lui De Gasperi,* Il Poligono, Roma 1981; V. Peri , *La Pira Lazzati Dossetti: Speranță în tăcere* **,** Studium, Roma 1998; Diversi autori, *Pasiunea pentru om și pasiunea pentru Dumnezeu: Guala, Lazzati, La Pira, Dossetti Martori ai dialogului,* Agami, Madonna dell'Olmo (CN) 2004; N. V ALENTINI (ed.), *Christianity and Political Culture: The Legacy of Eight Illustrious Witnesses,* [cu eseuri despre De Gasperi, Dossetti, Sturzo, La Pira, Adriano Olivetti, Don Primo Mazzolari, Igino Giordani and María Zambrano], Edizioni Paoline, Milano 2006.

Aici am dori să evidențiem mai ales efectele discursului lui Pius al XII-lea asupra lui Pietro Pavan (1903-1994), autorul unui clasic al gândirii politice, prea adesea uitat sau neprimit din considerația cuvenită: volumul *Democrația și rațiunile sale,* publicat în 1958.

2.1. Pietro Pavan: „Democrația și rațiunile sale"

Pietro Pavan a fost una dintre cele mai importante figuri ale catolicismului social din Italia: a fost fondatorul și cofondatorul diferitelor mișcări, inclusiv sindicate (ACLI, Coltivatori Diretti, UCID). A devenit consilier al lui Alcide De Gasperi și a fost chemat de Papa Ioan al XXIII-lea ca *peritus* la Conciliul Vatican II: a fost apoi principalul redactor al enciclicei *Pacem in Terris.* A promovat Săptămânile Sociale ale Catolicilor italieni, iar în 1985, Ioan Paul al II-lea i-a acordat purpura cardinalului.

Pavan s-a născut în Povegliano în 1903. A absolvit filosofie și teologie la Universitatea Gregoriană, devenind ulterior preot; în 1936, a obținut o licență în științe politice la Universitatea din Padova. În iulie 1943, a participat la lucrările care au dus la elaborarea „Codului Camaldoli", documentul programatic care a trasat liniile directoare pentru politicile sociale și economice ale Democrației Creștine [360].

Documentul conține o definiție a esenței și scopului Statului, precum și o teorie a nesupunerii civile, care face apel la superioritatea legii divine și naturale față de orice lege umană, care este întotdeauna falibilă și supusă revizuirii. „Scopul Statului", citim în Codul Camaldoli, „este promovarea binelui comun, la care toți cetățenii pot participa în funcție de abilitățile și circumstanțele lor; un bine pe care indivizii și familiile sunt incapabili să-l realizeze. [...]." Auzim aici un ecou al definiției politicii dată de Toma d'Aquino, o definiție care avea să inspire și scrierile ulterioare ale lui Pavan: *„prudentia relata ad bonum commune vocatur politica* (politica este exercițiul înțelepciunii practice către binele comun)" [361]; acest bine comun trebuie să constituie întotdeauna scopul fundamental al oricărui regim politic.

---

[360] O ediție recentă a textului a fost editată de S. Pezzotta, *Il Codice di Camaldoli,* Lavoro, Roma 2005.

[361] TOMA D'AQUINO , SUMMA *Theologiae,* II -II, q. 47, a. 10.

Referindu-se la un principiu din *Faptele Apostolilor* – „trebuie să ascultăm de Dumnezeu mai degrabă decât de oameni” [362]– Codul legitimează nesupunerea civilă: „Dacă statul emite o lege nedreaptă, supușii săi nu sunt obligați să o respecte, dar pot fi obligați să aplice ceea ce prevede legea din motive mai înalte. Dacă obiectul legii este imoral, adică încalcă demnitatea umană sau este în conflict deschis cu legea lui Dumnezeu, fiecare este obligat în conștiință să nu se supună.” Să ne amintim că era anul 1943: Italia era în război, iar dictatura fascistă era încă în vigoare.

În plus, Codul abordează și problema justiției sociale: clarifică faptul că „pentru a ordona viața economică, legea caritații trebuie adăugată legii justiției”. Trebuie menționat că această „lege a caritații” stă la baza enciclicei sociale *Caritas in Veritate a Papei Benedict al XVI-lea,* emisă în 2009.

Vom vedea acum cum unele concepte fundamentale exprimate în Cod au fost preluate și explorate în profunzime de Pavan în volumul său *Democrația și rațiunile sale,* un tratat sistematic scurt, dar dens, despre esența și sarcinile statului constituțional și democratic posttotalitar.

Eseul începe cu ceea ce Pavan consideră, pe bună dreptate, elementul esențial al vieții democratice a statului: recunoașterea drepturilor politice ale cetățenilor sau „capacitatea legală de a participa la exercitarea puterii publice [363]”. De asemenea, el observă că drepturile politice, datorită realizărilor modernității, sunt afirmate mai ales în trei domenii: 1) în opinia publică. Acestea sunt realizările liberalismului modern și ale Iluminismului, „libertatea condeiului” despre care vorbea Kant și libertățile de opinie, ale presei și ale satirei politice. 2) în domeniul asociativ: libertatea de a crea instituții sau de a lansa asociații sau mișcări cu scopuri politice. 3) în cadrul sistemului statal: dreptul de vot sau de a candida pentru funcții publice elective, fie ele politice sau administrative. Potrivit lui Pavan, astfel de drepturi în regimurile democratice „nu sunt considerate o concesie a statului, ci drepturi care decurg din însăși natura omului, adică drepturi naturale ” [364].

---

[362] *Faptele Apostolilor,* 5, 29.

[363] P. P AVAN , *Democrația și rațiunile sale,* Studium, Roma 1958; Studiu introductiv de M. Toso, Studium, Roma 2003 [2], p. 83.

[364] *Ibidem,* p. 84.

Pavan subliniază faptul că drepturile au întotdeauna ca fundament persoana umană. În acest sens, el reia concepția lui Rosmini despre persoană ca „drept subzistență" [365]: persoana este baza oricărui drept, iar toate legile statului trebuie să servească protecției și dezvoltării etico-sociale a indivizilor. În ceea ce privește statul, noțiunea de persoană umană constituie un *primum* ontologic și un *primum finalistic* . El dezvoltă astfel o formă de „personalism social" care își găsește justificarea speculativă într-o considerație metafizică a interiorității subiective. Ni se pare că aceste aspecte ale gândirii sociale a lui Pavan reies din opera sa timpurie intitulată „ *Valoarea transcendentă a persoanei"*.[366] [367] [368]Această perspectivă asupra valorii absolute a individului în raport cu Statul va fi clarificată mai mult atunci când vom discuta despre Luigi Stefanini și Luigi Sturzo, în reflecțiile cărora antistatismul și viziunea personalistă aferentă asupra instituțiilor devin și mai pronunțate .

Pavan critică concepția contractualistă și abstractă despre Stat, formulată de mulți filozofi moderni și bazată pe o concepție antropologică în esență negativă: gândiți-vă la *homo homini lupus al lui Thomas Hobbes* . Prin urmare, el apără o concepție optimistă despre natura umană și, în aceasta, se referă la concepția aristotelică și tomică *despre „homo hominis naturaliter amicus" [366] :* „fiecare om este în mod natural prietenul unui alt om", iar aceasta implică faptul că Statul nu se naște dintr-un contract artificial și fictiv, ci din uniunea naturală și spontană a oamenilor. Statul este, așadar, o creație spontană a naturii intrinsec relaționale a omului. După cum afirmau și tomiștii medievali: *„Civitas est a natura inclinante et ratione perficiente" [363]* . Așa cum se susține în *Politica lui Aristotel* și se reiterează de Sfântul Toma, Statul nu este altceva decât dezvoltarea completă și articulată a nucleelor familiale care se adună în sate: „La începutul istoriei", scrie Pavan, „se poate presupune în mod rezonabil că oriunde s-a format conturul unui

---

[365] A. R OSMINI , *Filosofia del diritto,* [ediția originală 1841-1845], îngrijită de R. Orecchia, Ed. Nazionale, Cedam, Padova 1967, voi. 1, p. 192.

[366] Cf. P. PAVAN , *Il valore trascendente della persona,* Editrice Trevigiana, Treviso 1939 .

[367] THOMAS AQUINO , *Summa Theologiae, II* - II , 114, 1 la 2 .

[368] PETRU ALVERNIEI , CONTINUARE A LUCRĂRII *Sfântului Toma în Politică de la Cartea a VII-a la Cartea a VIII-a, Cartea* A VII-a, lect. 4

Stat, procesul, în liniile sale esențiale, a fost întotdeauna același: mai multe familii se unesc pentru a forma tribul sau satul; mai târziu, mai multe sate se unesc pentru a forma orașul; și mai multe orașe dau naștere unor formațiuni politice mai ample. Așa a descris Cicero, urmându-l pe Aristotel, formarea Statului [369]. ”

Unul dintre cele mai originale elemente ale perspectivei lui Pavan este viziunea unei corelații foarte strânse între democrație și creștinism. El susține că aceeași teologie paulină care derivă puterea de la Dumnezeu - *„omnis potestas a Deo* ” [370]- poate fi interpretată în sensul democratic al *„omnis potestas a Deo per populum”:* sursa supremă a puterii politice este Dumnezeu, dar poporul trebuie să o exercite în mod indirect *(vox populi, vox Dei).* Apoi subliniază că „nu numai că nu există opoziție între democrație și creștinism, dar există o anumită connaturalitate: atât în sensul că viziunea creștină asupra vieții necesită implicit stabilirea unor regimuri democratice în ordinea temporală atunci când mediile istorice au atins o maturitate suficientă și o sugerează; cât și, mai mult, în sensul că democrația își găsește inspirația cea mai profundă și vitală în creștinism”.[371] [372].

Acest ultim punct este argumentat pe baza a patru motive fundamentale: A) în primul rând, se afirmă că în creștinism persoana umană, ca *imago Dei,* se ridică la o valoare infinită. Persoana este întotdeauna un „scop în sine” și niciodată un mijloc, întrucât este *„propter se quaesita in universo” 312. B) În al doilea rând* , Pavan observă că în creștinism noțiunea de comunitate este experimentată ca o uniune spirituală foarte puternică a oamenilor: comunitatea autentică este comuniune deplină în care membrii sunt „de o inimă și un suflet”. Datorită influenței creștinismului, viața democratică nu se mai desfășoară sub steagul individualismului egoist, ci al comunității autentice a oamenilor, solidari unii cu alții. C) În al treilea rând, Pavan subliniază că o altă contribuție a creștinismului la democrație constă în

---

[369] P. PAVAN , *Democrația și rațiunile sale, cit., p* . 134. Pasajele ciceroniene la care face referire Pavan sunt cele din *De Offìciis,* I, 17.

[370] Forma literală este următoarea: „Nu există putere care să nu vină de la Dumnezeu *(non est enim potestas nisi a Deo)”* (PAVEL DIN TARS , Epistola către Romani , Capitolul XIII, 1-2).

[371] P. P. AVAN , *Democrația și rațiunile sale,* cit., p. 119.

[372] TOMA D' AQUINO , *Împotriva neamurilor,* lib . 3, cap. 112, p. 4.

dezvoltarea metodei de persuasiune: „Creștinismul", afirmă el, „nu impune cu forța Adevărul, ci îl propune convingător, având încrederea că lumina sa va risipi în cele din urmă umbrele erorii, iar atracția sa va învinge rezistența din adâncul oamenilor. Și de-a lungul secolelor și mileniilor, prin metoda persuasiunii, viziunea creștină asupra vieții a pătruns în oameni, s-a răspândit printre popoare și a devenit un principiu dătător de viață al civilizației. [...] Episoadele care pot fi citate în sens contrar își găsesc explicația fie în erorile și pasiunile la care indivizii sunt invariabil supuși, fie în contingențe istorice speciale. [...] În mod similar, în democrație, se procedează prin discuții libere cu scopul de a convinge și nu cu mijloace coercitive cu scopul de a constrânge [373]." Metoda persuasiunii, văzută ca un element esențial al creștinismului și al istoriei sale, ni se pare a fi unul dintre cele mai slabe argumente din argumentația lui Pavan; Secole și secole de istorie romano-catolică pot infirma cu ușurință acest lucru: gândiți-vă doar la evenimente precum Inchiziția, hirotonirea forțată la viața monahală, suprimarea ereticilor, predicile forțate ținute în mod regulat în ghetourile comunităților evreiești (chiar și în Roma) etc. etc. Creștinismul pe care Pavan îl are în minte este cel evanghelic și franciscan, cel pe care Papa Ioan al XXIII-lea a încercat să-l reconstruiască prin Conciliul Vatican II.

D) Un al patrulea element decisiv pe care creștinismul l-a conferit *mentalității democratice* este, conform lui Pavan, solidaritatea cu clasele umile și sărace. În rugăciunea *Magnificat* există un verset care spune *«Deus deposuit potentes de sede ed esaltavi umiles».* Creștinismul, subliniază Pavan, «a avut și continuă să aibă profunde implicații sociale; implicații care s-au materializat și se materializează în ascensiunea celor umili către condiții de viață mai bune. [...] În mod similar, în ordinea temporală, democrația, atunci când este autentică și vitală, este sau tinde să fie [...] o coexistență în care se implementează sau tinde să se implementeze o comuniune de bunuri economice, servicii culturale și valori spirituale» [374].

Pe baza celor patru motive prezentate mai sus, Pavan poate, așadar, argumenta că „nu există o opoziție intrinsecă între creștinism și democrație; într-adevăr, democrația își găsește inspirația cea mai

[373] P. PAVAN , *Democrația și rațiunile sale,* cit., p. 222.
[374] *Ibidem,* p. 223.

profundă și vitală în viziunea creștină asupra vieții. Trebuie adăugat, de asemenea, că, chiar dacă regimurile democratice reușesc să se impună, este dificil și aproape imposibil pentru ele să se consolideze și să înflorească dacă nu se conformează principiilor, metodelor și spiritului Evangheliei " [375]. Perspectiva lui Pavan găsește, de asemenea, convergențe profunde cu cea a francezului Jacques Maritain, exprimată în special în volumul *Christianisme et démocratie* [376]. Maritain a fost întotdeauna un punct de referință fundamental pentru cultura catolică democratică a secolului al XX-lea: însuși Papa Paul al VI-lea l-a considerat una dintre inspirațiile sale și, la încheierea Conciliului Vatican II, a transmis simbolic mesajul său intelectualilor și oamenilor de știință.

Contribuția fundamentală pe care creștinismul a adus-o și o poate aduce democrației și instituțiilor sale a fost subliniată pe scară largă - deși cu accente diferite - chiar și de către figuri importante ale culturii juridice italiene: printre acestea îi putem menționa pe Giuseppe Capograssi (1889-1956), Felice Battaglia (1902-1977) și Sergio Cotta (1920-2007). În paginile următoare, ne vom concentra în principal asupra „catolicismului liberal" al lui Don Luigi Sturzo și a „personalismului social" al lui Luigi Stefanini: doi intelectuali care, în opinia noastră, au adus o contribuție fundamentală culturii italiene, dar care au fost adesea trecuti cu vederea.

2.2. Liberalism, democrație și creștinism în Luigi Sturzo

«Dacă Don Antonio Rosmini, în Italia, este vedeta gândirii liberale catolice din secolul al XIX-lea, Don Luigi Sturzo este maestrul gândirii

---

375 *Ibidem, p. 227. Despre inspirația creștină a gândirii etico-politice a lui Pavan* , vezi: F. BIFFI , *Cântecul omului: Introducere la gândirea socială a cardinalului Pietro Pavan,* Città Nuova, Roma 1990; R. GOLDIE , *Unitatea familiei umane. Gândirea socială a cardinalului Pietro Pavan,* Studium, Roma 2001; L.F. KAMBALU , DEMOCRAȚIA PERSONALISTĂ ÎN GÂNDIREA CARDINALULUI *Pietro Pavan (1903-1994),* INTRODUCERE de M. Toso, Studium, Roma 2011.

376 Vezi J. MARITAIN , *Christianisme et démocratie, New York* : Éditions de la Maison Française, 1943; Traducere în italiană de L. Frapiselli, *Creștinism și democrație,* urmată de Giorgio La Pira - Jacques Maritain, *Dialogue for a Christian Europe in the Era of Reconstruction,* editată de J.-D. Durand, Passigli, Bagno a Ripoli (FI) 2007.

liberale catolice din secolul al XX-lea» [377]. Luigi Sturzo s-a născut la Caltagirone (Sicilia) în 1871; în 1894 a fost hirotonit preot, iar în anii următori și-a finalizat studiile teologice la Universitatea Gregoriană din Roma. Poziția sa politică din tinerețe a fost caracterizată de „intransigență": era atitudinea tipică a catolicilor care refuzau să participe la viața politică a statului italian, rămânând astfel fideli decretului *Non expedit* (1874) al lui Pius al IX-lea. Statul italian, condus de monarhia Savoia, s-a născut printr-un act de violență împotriva Papei și a fost guvernat conform principiilor unui liberalism în esență secular: catolicilor, prin urmare, li se părea imposibil și incorect din punct de vedere moral să participe la viața parlamentară a unei Italie unite. Totuși, în Sâmbăta Mare din 1895, Don Luigi Sturzo, în timpul sfințirii caselor dintr-un cartier central al Romei, a devenit conștient de sărăcia extremă în care trăiau atât de mulți oameni și astfel și-a maturizat decizia de a se dedica în întregime problemelor sociale și politicii. A devenit astfel „arhitectul dificilei tranziții a catolicilor italieni de la opoziție la consens față de statul liberal și la angajamentul față de transformarea democratică a instituțiilor sale " [378].

Pe 18 ianuarie 1919, de la Hotelul Santa Chiara din Roma, Sturzo a lansat celebrul apel „ *Către toți cei liberi și puternici",* care a devenit *Magna Carta* a Partidului Popular Italian. Principiile fundamentale ale poziției lui Sturzo reies din apelul în sine, precum și din influența pe care conceptele economice ale lui Matteo Liberatore [379], Giuseppe Toniolo [380]și reflecțiile lui Romolo Murri despre relația dintre

---

[377] D. A NTISERI , *Liberalismul catolic italian de la Risorgimento până în zilele noastre,* Rubbettino, Soveria Mannelli 2010, p. 103.

[378] N. A ANToNETTI , *Luigi Sturzo and Twentieth-Century Democracy* , RD D I NUBILA (ed.), Luigi *Sturzo: Master of Freedom and Witness for "Free and Strong Men",* Fondazione San Marino, San Marino 2009, pp. 41-49 , p. 41. Despre trecerea lui Sturzo de la intransigență la angajamentul politic, vezi și R. P EZZIMENTI , *From Intransigence to Secularism: Don Sturzo and the Influences of French Catholic Thought* , A. Gallina, Napoli 1984.

[379] În 1900, la seminarul de la Caltagirone, Sturzo a comentat lucrarea „ *Principiile economiei politice" de Matteo Liberatore* , publicată în 1889: pornind de la acest text, a îmbrățișat ideea că, fără capital, orice producție de bogăție ar înceta aproape complet, iar oamenii ar continua să rămână sclavii sărăciei.

[380] Încă din 1906, Sturzo a publicat o colecție de eseuri *(Sintesi sociali)* care se

creștinism și libertate au avut-o asupra dezvoltării gândirii sale [381].

Apelul vizează „punerea în aplicare a idealurilor justiției sociale [...], îmbunătățirea condițiilor generale de muncă" și, mai presus de toate, promovarea libertăților politice ale indivizilor împotriva „unui stat centralizator, care tinde să limiteze și să reglementeze fiecare putere organică și fiecare activitate civică și individuală" [382]. Sturzo afirmă maturitatea civilă a poporului italian și indică cele patru libertăți necesare pe care statul trebuie să le restituie pe deplin pentru dezvoltarea deplină a potențialului său: „libertatea religioasă, nu numai pentru indivizi, ci și pentru Biserică, pentru îndeplinirea misiunii sale spirituale în lume; libertatea învățământului, fără monopoluri de stat; libertatea pentru organizațiile de clasă, fără preferințe și privilegii de clasă; libertatea municipală și locală conform glorioaselor tradiții

---

bazează pe conceptele economice ale lui Giuseppe Toniolo (1845-1918). Despre receptarea de către Sturzo a gândirii economice a lui Toniolo și a filozofiei lui Rosmini, vezi G. D E R OSA , *Luigi Sturzo fra Toniolo e Rosmini,* în A A . V V . , *Studi in onore di Feliciano Benvenuti,* Mucchi, Modena 1996, p. 671-683.

381 Vezi R. MURRI , *Libertà e Cristianesimo,* [Discurs citit la 24 august 1902 în Republica San Marino], Società di Cultura Editrice, Roma 1902. Amintim că în 1901 Romolo Murri (1870-1944) a fost printre promotorii mișcării creștin-democrației italiene și că, în tinerețe, a avut o prietenie apropiată cu Stuzo. Acesta din urmă a declarat mai târziu: «Murrii a fost cel care m-a împins definitiv către democrația creștină» (L. STURZO , POLITICA *di questi anni: consensi e critica,* Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1955, p. 133). Dacă Leon al XIII-lea privea cu ochi buni opera politică și socială a lui Murri, același lucru nu s-a întâmplat sub pontificatul lui Pius al X-lea: în 1906, Papa Sarto a promulgat enciclica *Pieni l'animo* , în care deplora „spiritul de insubordonare și independență, care se manifestă ici și colo în rândul clerului" și impunea preoților interdicția de a participa la activități politice care nu sunt coordonate prin ierarhie. Despre relația dintre Sturzo și Murri, vezi L. B EDESCHI (ed.), *La correlato inedita fra Sturzo e Murri (1898-1906),* Il Mulino, Bologna 1972; E. GUCCIONE , *Catolicii și democrația: criticile lui Ventura, Murri, Sturzo și Gobetti,* Palma, Palermo 1988; L. B EDESCHI , Ideea UNUI *partid național printre catolicii italieni: de la Murri la Sturzo,* QuattroVenti, Urbino 2006.

382 L. S TURZO , *Către toți oamenii liberi și puternici,* [Roma, 18 ianuarie 1919], în E. AGA R OSSI, DE LA PARTIDUL POPULAR *la Democrația Creștină,* Bologna 1969, pp. 92-95, p. 93.

italiene” [383].

Spre deosebire de marxiști, programul lui Sturzo nu era revoluționar, ci reformist: el nu intenționa să răstoarne instituțiile statului burghez, ci să le reformeze treptat pentru o ridicare socială din ce în ce mai eficientă a celor umili: „Reformele necesare și urgente în domeniile securității sociale și bunăstării, în legislația muncii, în formarea și protejarea micii proprietăți, trebuie să tindă la ridicarea claselor muncitoare [384]”. Piero Gobetti l-a definit pe Sturzo drept „mesianicul reformismului”, iar Antonio Gramsci împărtășea și el această opinie: atât Gobetti, cât și Gramsci i-au reproșat însă că este încă prea „burghez” pentru că nu propune o politică care să permită maselor să preia conducerea statului [385].

Sturzo a criticat atât statul liberal condus de monarhia Savoia, cât și fascismul și marxismul. El a acuzat aceste trei forme politice diferite de centrism statal: un „stat panteist, pletoric, birocratic”. Statul liberal care a apărut din unificarea Italiei a fost, după modelul celui francez, centralizat și guvernat de o oligarhie liberală sau „dictaturi parlamentare” care au durat de la Depretis la Giolitti; fascismul avea caracteristicile unui stat etic, violent și totalitar, ceea ce l-a determinat pe Sturzo însuși să se exileze timp de peste douăzeci de ani (mai întâi la Londra, apoi la Paris și în final la New York); marxismul a fost, de asemenea, aspru criticat, nu doar pentru ateism și materialism, ci și ca o formă de etatism totalitar care, datorită economiei sale planificate, înăbușea orice inițiativă liberă a indivizilor.

Sturzo și Partidul Popular (al cărui secretar național a fost între 1919 și 1923) au propus, așadar, o alternativă de „a treia cale” atât la liberalismul individualist, cât și la colectivismul socialist. Trebuie subliniat, așadar, că în domeniul economic, Sturzo a fost într-adevăr un „liberal”, dar un „liberal moderat” (și cu siguranță nu un susținător al lui Berlusconi * *ante litteram** , așa cum ar vrea unii politicieni

---

[383] *Ibidem,* p. 94.

[384] *Ibidem* .

[385] În acest sens, vezi P. G OBETTI , *Luigi Sturzo,* [în „La Rivoluzione Liberale”], 2-9 iulie 1922, în *Complete Works of Piero Gobetti,* Vol. I, *Scrieri politice,* editat de P. Spriano, Torino 1969, p. 383-387; A. G RAMSCI , *Catolici italieni,* [în „Avanti”, 22 decembrie 1918], în *Scrieri politice,* vol. I, editat de P. Spriano, Riuniti, Roma 1973, p. 224-228.

contemporani să ne facă să credem citându-l pe preotul sicilian în discursurile lor!). În acest sens, suntem de acord cu următoarele afirmații ale lui Nicola Antonetti: „Poziția lui Sturzo nu a fost (și nici nu ar fi putut fi, având în vedere coerența gândirii sale democratice) o poziție complet *liberală* care să vizeze restricționarea cât mai mult posibil a rolului statului. Cu siguranță, el a contestat în repetate rânduri «statul antreprenorial» și «dirigismul statal» (în esență, etatismul), dar a crezut întotdeauna că intervenția *complementară a statului era necesară* în anumite situații economice. De fapt, el a privit cu ochi buni înființarea Cassa per il Mezzogiorno [dorită de guvernul De Gasperi în 1950], sperând că infrastructurile necesare dezvoltării întreprinderilor private vor fi create prin investiții de capital public" [386].

Perspectiva lui Sturzo este de obicei definită ca o formă de catolicism liberal: „ne prezentăm în viața politică", afirmă el, „cu propriul nostru steag moral și social, inspirat de principiile ferme ale creștinismului [387]". Cu toate acestea, trebuie subliniat faptul că Sturzo a susținut întotdeauna natura seculară a politicii și o anumită independență a acțiunii față de însăși ierarhia catolică. Partidul Popular nu a avut un caracter strict confesional: programul său se adresa, de fapt, „tuturor oamenilor liberi moral și evoluați social [388]". Mai mult, în discursurile sale, Sturzo a evitat să argumenteze prin referire directă la învățătura Bisericii și la sursele biblice: ni se pare că modelul lui Sturzo constituie un „secularism sănătos" născut din respectul deplin (și într-adevăr din iubirea filială!) pentru Biserică și care, prin urmare, evită să degenereze în forme de clericalism care sărăcesc însăși spiritualitatea creștină.

De un interes deosebit sunt reflecțiile lui Sturzo asupra esenței și scopului democrației. În opinia sa, „Democrația este un sistem politic

---

386 N. ANTONETTI, *Luigi Sturzo și democrația secolului al XX-lea,* cit., p. 48. Despre liberalismul lui Sturzo vezi și D. ANTISERI, CATTOLICI *a difesa del mercato,* editat de F. Felice, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005, pp. 317-409 : în volumul lui Antiseri este comentată și poziția lui Angelo Tosato, un exeget biblic care încearcă să facă creștinismul compatibil cu liberalismul/liberismul, declarând o interpretare „pauperistă" a Evangheliei *reductivă și simplistă* (vezi *ibid.,* pp. 665-712).

387 L. S. TURZO, *Către toți oamenii liberi și puternici,* cit., p. 95.

388 *Ibidem,* p. 95.

și social care cuprinde întregul popor, organizat pe o fundație de libertate pentru binele comun [389]". Concepția lui Strutz despre democrație este bogată în conținut etic și social, bazată pe libertățile indivizilor care vizează realizarea *bonum commune.* El acceptă principiile democrației moderne, stabilite de revoluțiile engleză, americană și franceză (suveranitatea populară, separarea puterilor în stat, garantarea drepturilor personale etc.), dar reiterează că aceste principii trebuie să fie fundamentate pe o viziune etico-religioasă superioară. Dacă democrația se distanțează de etică, ea poate da naștere la forme de proceduralism cu rezultate chiar dictatoriale: Sturzo cunoaște bine cazul Germaniei, unde Hitler a ajuns la putere prin „mijloace democratice".

În decembrie 1952, președintele Luigi Einaudi l-a numit pe Sturzo senator pe viață. Astfel, după ani de exil și dezbaterile despre Democrația Creștină a lui De Gasperi, acesta și-a reluat participarea activă în parlamentul italian. Chiar și în ultimii săi ani, Sturzo a avut meritul de a evidenția cu luciditate atât meritele, cât și defectele democrației italiene. Unele dintre reflecțiile sale, conținute într-un articol din 1959, anul morții sale, ni se par încă deosebit de relevante: în acesta, vorbește despre trei „fiare enorme care sunt dușmanii democrației". Aceste trei fiare sunt „etatismul, politica de partid și abuzul de fonduri publice; prima este împotriva libertății; a doua este împotriva egalității; a treia este împotriva justiției". «Ei bine, fără libertate, egalitate și justiție», afirmă el, «democrația nu există; lupta principală trebuie, prin urmare, să fie împotriva celor trei fiare pentru a împiedica adepții și susținătorii lor să facă rău [390]...» „ După cum am menționat deja, prin etatism Sturzo înțelege «un stat intervenționist, dirijist, adesea despotist în toate domeniile activității umane [391]». El observă pe bună dreptate că etatismul poate fi economic, politic și

---

389 L. S TURZO , *Spiritul democrației,* [ediția originală 1939], în *Opere alese ale lui Luigi Sturzo,* voi. II, *Stat, Parlament şi Partide,* editat de M. D'Addio, Laterza, Roma-Bari 1992, p. 56-57.

390 L. S TURZO , *Trei „bestii" dușmani ai democrației,* «Orizzonti», 21 iunie 1959, acum în I DEM , *Politica acestor ani,* editat de C. Argeolas, Introducere de G. De Rosa, Cangemi, Roma 1998 [2], pp. 467-470, p. 467.

391 L. S TURZO , *Bătălia pentru libertate,* «Il Giornale d'Italia» [18 decembrie 1957], în Idem, *Politica acestor ani,* cit., p. 156-157, p. 156.

cultural: etatismul economic împiedică piața liberă și libera inițiativă în producție; etatismul politic se opune regionalismului și federalismului; etatismul cultural urmărește să planifice chiar și programele școlare publice, uniformizându-le, dar adesea lipsindu-le de integritate și mediocritate. Sturzo afirmă că «până când școlile din Italia nu vor fi libere, nici italienii nu vor fi liberi». [392]În opinia sa, sistemul școlar italian «lipsește libertatea; cere uniformitate." „ Genul impus de birocrați și sancționat de politicieni [393]." Firul comun care străbate operele lui Sturzo este un anti-etatism denunțat în toate formele sale ca fiind unul dintre relele supreme ale vieții democratice în sine. O democrație matură își face cetățenii cu adevărat liberi și responsabili și nu poate, prin urmare, să fie etatistă. Din cauza acestor opinii, Sturzo a avut dezacorduri și ciocniri chiar și în cadrul creștin-democraților: de exemplu, a avut o polemică cu Giogio La Pira, iubitul primar al Florenței și un terțiar dominican. „La Pira", afirmă Sturzo, „crede că problema care trebuie rezolvată ar fi ca întregul sistem financiar să fie în mâinile statului. [...] Numesc asta etatism și, împotriva acestei dogme, vreau să-mi ridic glasul neobosit până când Domnul îmi va da suflu; pentru că sunt convins că în acest fapt constă eroarea de a face din stat un idol: fie Moloh, fie Leviathan [394]." Și în altă parte continuă: „Contest concepția lui La Pira despre statul modern: el a scris sintagma pe care am citat-o, că «economia modernă este în esență intervenție a statului»." „Dacă cuvintele au valoare pe cât sună, aceasta, *în esență,* șterg statul modern de caracteristica unui stat de drept și îl definește ca un stat totalitar [...]. Apărarea mea a liberei inițiative se bazează pe convingerea științifică că o economie de stat nu este doar neeconomică, ci și restricționează libertatea și, în plus, este mai puțin utilă sau mai dăunătoare, după caz, bunăstării sociale [395]." Sturzo a rămas întotdeauna de părere că „etatismul nu rezolvă niciodată problemele economice și, în plus, sărăcește resursele naționale; complică

---

[392] L. S TURZO , *Libertatea școlii* [articolul a fost publicat în iulie 1947], în I DEM , *Apărarea școlii libere* , editat de D. Antiseri, Città Nuova, Roma 1995, p. 60.

[393] L. TURZO , *Opera Omnia,* Edizioni Cinque Lune, Roma 1986, Vol. XII, p . 83.

[394] L. S TURZO , *Statist, La Pira?,* «Giornale d'Italia», 13 mai 1954.

[395] L. S TURZO , *Opera Omnia,* cit., Vol. XIII, p. 40.

activitățile individuale, nu numai în viața materială și în afaceri, ci și în viața spiritului [396]. ”

Cuvintele lui Sturzo împotriva politicii de partid par, de asemenea, foarte oportune: în opinia sa, „în democrația noastră se găsesc reziduuri fasciste, iar principala cauză a acestui fapt este intruziunea în Parlament a partidelor care conduc, reducându-i pe membrii ambelor camere la pioni în joc, purtători de cuvânt ai ordinelor, executori ai ordinelor liderilor lor, fără propria lor voință sau responsabilitate [397]”. Pentru a depăși această formă de politică de partid, el propune implementarea modelului englez de *guvernare prin discuție și în Italia,* adică ideea de a proceda în procesele legislative prin compararea/ciocnirea ideilor unei clase parlamentare eliberate de constrângerile impuse de partide.

În cultura italiană a secolului al XX-lea, Sturzo a meritat meritul pentru teoretizarea și apărarea libertății personale în toate formele sale posibile: politică, economică și culturală. El i-a îndemnat pe oameni să nu „se teamă de libertate ca și cum ar fi un salt în necunoscut” și a încheiat unul dintre ultimele sale discursuri spunând: „A sosit ceasul răscumpărării, reluând lupta pentru libertate. Libertatea este o valoare a spiritului; libertatea învață autodisciplina; libertatea te face să-ți asumi responsabilități individuale și sociale; libertatea te face să-ți asumi riscuri; libertatea îi modelează pe cetățeni, îi întărește pe creștini și îi întărește pe luptătorii pentru cele mai mari sacrificii pentru binele comun [398]. ”

---

[396] I DEM , *Opera Omnia,* cit., Vol. XII, p. 325.

[397] THE DEM , *Democrație și responsabilitate,* «Il Giornale d'Italia», 5 iunie 1957, în THE DEM , *Politica acestor ani,* cit., pp. 79-81, p. 81. Despre concepția lui Sturzo despre funcția partidelor politice, a se vedea M. D'A DDIO , *Democracy and partides în Luigi Sturzo,* Marco, Lungro di Cosenza 2009.

[398] THE DEM , *Bătălia pentru libertate,* cit., p. 157. Studiile asupra gândirii liberale a lui Sturzo sunt acum considerabile. Ne limităm așadar la a aminti: G. D E R OSA , *Utopia lui Luigi Sturzo,* Morcelliana, Brescia 1972; F. M ALGERI , *Luigi Sturzo,* Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1993; G. C AMPANINI , *Gândirea politică a lui Luigi Sturzo,* Sciascia, Caltanissetta 2001.

2.3. Luigi Stefanini: Democrația ca „personalism social”

Politologul Giovanni Sartori a afirmat că „de la cel de-al Doilea Război Mondial încoace, termenul «democrație» a îmbrățișat totul: cu cât a căpătat mai mult un sens laudativ universal recunoscut, cu atât a suferit o evaporare conceptuală, devenind cea mai nedefinită etichetă de acest gen [399]”. Reflecțiile lui Luigi Stefanini (1891-1956) asupra democrației, deși dezvoltate în urma celui de-al Doilea Război Mondial, rămân profund interesante și astăzi: ne ajută să redefinim clar natura, sarcinile și axiologia unui autentic *politikós bíos* centrat pe autoguvernarea poporului. Spre deosebire de concepțiile procedurale, formale sau pur și simplu utilitariste ale democrației (răspândite în prezent în rândul politologilor), investigațiile filosofului din Treviso încearcă să deducă fundamentele speculative ale practicii democratice. El vorbește explicit despre un «sens metafizic al democrației» [400], calificând acest regim drept o formă de „personalism social”.

Fundamentele democrației ale lui Stefanini se găsesc în teoria sa despre persoană, în ceea ce Vittorio Possenti a definit mai recent drept „principiul persoanei [401]”. Nu este posibil în aceste pagini să retrasăm complexul parcurs filosofic care l-a condus pe Stefanini la afirmarea, la nivel ontologic, a „primatului persoanei”. Prin urmare, ne limităm la indicarea celor trei etape decisive care constituie presupoziția speculativă a „personalismului său social”: „idealismul creștin [402]”,

---

399 G. S ARTORI , **Teoria democrației revizuită*,* Chatham House, Chatham 1987, p. 25.

400 L. STEFANINI , *Personalismul social [prima ediție* A volumului este din 1952], Introducere de A. Rigobello, Studium, Roma 1979, p. 53.

401 În acest sens, vezi V. P. OSSENTI , *Principiul persoanei,* Armando, Roma 2006.

402 Vezi L. STEFANINI , *Idealismul creștin,* R. Zannoni, Padova 1931 .

„imaginismul” [403]și „metafizica persoanei [404]”. Aceste trei etape se completează reciproc și articulează rezultatele unei investigații teoretice pe care Stefanini, urmând gândirea platonică, o definește drept *sceptis,* ca o investigație dialogică și dialectică întotdeauna deschisă elementelor de ulterioritate.

Afirmația autorului rezumă și sintetizează *scepticismul său filosofic* astfel: „Ființa este personală, iar tot ceea ce nu este personal în ființă se încadrează în productivitatea persoanei, ca mijloc de manifestare personală și comunicare între oameni [405]”. În această formulă speculativă („ființa este personală”), se pot detecta ecouri ale pozițiilor idealiste, atât idealismul transcendental al lui J. G. Fichte (în care imaginația productivă a sinelui joacă un rol fundamental), cât și autoctisisul lui Gentile. Cu toate acestea, Stefanini critică radical rezultatele imanentiste ale idealismului, reafirmând cu vigoare transcendența și personalitatea Dumnezeului creștin. În opinia noastră, expresia „productivitatea persoanei” trebuie înțeleasă în două moduri: este productivitatea Dumnezeului personal care creează realitatea *ex nihilo* și este productivitatea omului care, cu potențialul său creativ, colaborează la însăși opera lui Dumnezeu, așa cum subliniază și Vincenzo Gioberti (un autor intens studiat de Stefanini) [406]. La fel ca la

---

[403] Vezi I DEM , *Imaginismo come problema filosofico,* Cedam, Padova 1936. Stefanini preferă să scrie *imaginismo* cu un singur „m”, referindu-se la cuvântul latin corespunzător *imago* : în acest fel, el intenționează să sublinieze diferența dintre valoarea teologică a *imaginii* (omul ca *imago Dei) și* sensul mai comun al imaginației ca rod al activității imaginative. Pentru un studiu mai aprofundat al acestei teme, vă trimitem la eseul nostru *Ermeneutica dell'imagee in Luigi Stefanini,* în A A. V V. , *Edith Stein și Luigi Stefanini. Esperienza, persona, società* , Prometheus, Milano 2004, pp. 337-355.

[404] Vezi în special Idem, *Metafisica della persona e altri saggi* , Liviana, Padova 1950. O monografie substanțială care descrie călătoria intelectuală a lui Stefanini cu o rigoare filologică extremă este cea a lui Glori CAPPELLO , Luigi *Stefanini dalle opere e dal correggio del suo archivio* , Fondazione Stefanini - Europrint Edizioni, Treviso 2006.

[405] I DEM , *Perspectiva mea filosofică,* editată de Asociația Filosofică din Treviso, Canova, Treviso 1996, p. 9. *Perspectiva mea filosofică* este textul unei lucrări susținute de Stefanini la Padova în cadrul unei serii de conferințe din 1949-1950.

[406] Vezi monografia amplă: I DEM , *Gioberti,* Bocca Editori, Milano 1947.

Paul Ricoeur, și la Stefanini putem vorbi despre o antropologie a *lui homo capax,* o concepție antropologică fondată pe facultățile creative ale subiectivității, *în primul rând ale* limbajului. Pentru filosoful din Treviso, ontologia persoanei nu este *supozitul* tradiției tomiste, ci un nucleu viu și *o enèrgheia dinamică,* o productivitate originală care își găsește expresia exterioară în cuvânt.

Aceste scurte considerații antropologice nu sunt deloc exterioare discursului politic al lui Stefanini: pentru el, de fapt, întrebarea antropologică este preliminară și fundamentală pentru însăși viața democratică. Însăși problemele și dificultățile democrației trebuie abordate prin clarificarea *mai întâi* a naturii și caracteristicilor fundamentale ale persoanei umane. Acesta este un aspect al gândirii lui Stefanini care poate fi revizuit și explorat cu dezvoltări fructuoase.

În 1952, Stefanini a publicat *Personalismul social,* o *sumă* a gândirii sale în care sunt dezvoltate implicațiile specific politice ale reflecțiilor sale teoretice. Cu această lucrare, în special, el a căutat să ofere o bază speculativă solidă pentru democrația parlamentară restaurată, subliniind „primatul persoanei" asupra oricărei forme de etatism și colectivism. Pentru filosof, „persoana umană, ca «scop în sine», preordonează orice formă socială, iar drepturile persoanei prevalează asupra oricărui dispozitiv social și îi condiționează legitimitatea [407]". Ceea ce face democrația autentică nu este doar configurarea sa ca „guvern al poporului", ci și faptul că este o formă politică ce își stabilește ca scop respectarea drepturilor persoanei în singularitatea sa unică și irepetabilă. Bonum *commune* — se reiterează — „coincide cu exercitarea și conservarea valorilor persoanei [408]". Plasarea *dignitas personae* ca scop al practicii politice evită orice formă de derivă

---

[407] L. STEFANINI , *Personalismul* SOCIAL , op. cit., p. 49.

[408] *Ibidem.* După cum se știe, noțiunea de *dignitas personae* are o lungă tradiție înrădăcinată în cultura iudeo-creștină și în filosofia medievală. Putem spune că afirmațiile lui Kant despre „demnitatea persoanei" *(Würdigkeit der Person)* constituie o secularizare a perspectivei Sfântului Toma, conform căreia persoana ar trebui considerată întotdeauna un „scop în sine" – Kant ar spune *Zweck an sich* – întrucât este *imaginea lui Dumnezeu,* întrucât este „ *a Deo propter se quaesita in universo"* (TOMAS DE AQUINO , Contra Gentiles , *III* , 112).

totalitară a Statului [409]sau de „hipertrofiere a Statului”.[410]

Unul dintre meritele teoretice ale propunerii lui Stefanini, în opinia noastră, poate fi găsit în recuperarea relației dintre transcendență și politică: transcendența, a cărei expresie emblematică este persoana umană, evită tentația omniprezentă de a „sacraliza politica”. În perspectiva iudeo-creștină, doar Dumnezeu, transcendența de care omul este *imaginea,* este Absolutul și Domnul: toate celelalte sunt relative, finite, trecătoare și falibile. În această concepție religioasă, chiar și puterea politică este desacralizată și relativizată. În acest sens, Dario Antiseri, propunând o formă de liberalism deschisă transcendenței creștine, a observat corect: „Odată cu mesajul creștin, a izbucnit în lume ideea că puterea politică nu este stăpâna conștiinței individuale, ci că este conștiința fiecărui om cea care judecă puterea politică. Pentru creștin, numai Dumnezeu este Domnul, Absolutul. Statul nu este Absolutul: *Káysar* nu este *Kyrios.* Și odată cu aceasta, puterea politică a fost desacralizată, ordinea lumească relativizată, iar cererile lui Cezar supuse judecății de legitimitate de către conștiințe inviolabile, de către oameni «făcuți după chipul și asemănarea lui Dumnezeu» [411]. ”

---

[409] Observăm că până și tânărul Norberto Bobbio, în anii 1940, era fascinat de personalism și îl considera o filozofie capabilă să protejeze drepturile individului în opoziție cu potențiala interferență a statului autoritar. Reamintim că prelegerea sa inaugurală din 1946 la Universitatea din Padova este dedicată *„Persoanei și Statului”:* „Omul, în măsura în care devine persoană, depășește continuu Statul și, prin urmare, nu poate fi complet închis în limitele Statului, deoarece însăși existența sa depinde de acesta”.
„posibilitatea însăși de a lărgi orizonturile propriei umanități, de a consolida propria personalitate morală, care se desăvârșește doar în libertatea necondiționată a conștiinței” (N. BOBBIO , OMUL *și statul,* eseu republicat în I DEM , *Între două republici. La originile democrației italiene,* Donzelli, Roma 1996, p. 83). Spre deosebire de Stefanini, Bobbio
caută o valoare seculară pentru personalism și face referire la tradiția kanțiană. Uneori nu se subliniază suficient faptul că la Bobbio personalismul a fost matricea filosofică a teoriilor sale despre toleranță și relativism tolerant. În *Verità e libertà* (1960) el afirmă: «Faptul că adevărul este personal înseamnă în cele din urmă că multiplicitatea adevărurilor este justificată de multiplicitatea și ireductibilitatea persoanelor. [...] Personalismul este cea mai radicală încercare de a recunoaște multiplicarea infinită a adevărurilor și, în același timp, de a respinge soluția sceptică» (N. B OBBIO , *Verità e libertà,* în

Subliniind necesitatea redescoperirii relației dintre politică și transcendență, Stefanini se inspiră din teme regăsite în *Scrisoarea către Diognet* și *De civitate Dei ale lui Augustin* , actualizându-le în contextul istoric al secolului al XX-lea. Din această perspectivă, reflecțiile lui Stefanini prezintă convergențe notabile cu cele ale lui Jacques Maritain, Leo Strauss și Erich Voegelin: similar acestor autori, filosoful născut la Treviso condamnă și consecințele dezastruoase ale „științei politice moderne", fondată pe noțiunea antropologică de „individualism posesiv [412]", și solicită apariția unei „noi științe politice" capabile să realizeze un echilibru reînnoit între etică și politică, reconstituind totodată legătura clasică (și platonică în special) dintre adevăr și politică, dintre *paidéia* și *politéia.* Similar lui Voegelin, Stefanini îl vede pe Platon ca paradigmă care ne ghidează, un model care teoretizează relația dintre politică și adevărul ethosului *,* dintre politică și viziunea utopică (în special în *Republica);* este un model utopic, dar în același timp este și realist și pragmatic. Acest ultim aspect reiese mai ales din *Legi* (*Nómoi),* ultima mare operă a lui Platon: „Nu cunosc nicio doctrină politică care, asemenea celei propuse de filosoful antic, să poată distinge evaluările realiste de orientările deontologice, exploatând simultan pe primele în avantajul celor din urmă, fără o resemnare quietistă față de condițiile factuale sau o abandonare sterilă față de viziuni utopice [413]. "

Idem, *Elogio della metezza e altri scritti morali,* Linea d'ombra, Milano 1994, pp. 64-65).

[410] L. STEFANINI , *Personalismul* SOCIAL , op. cit., p. 129.

[411] D. A NTISERI , *Liberalismul catolic italian de la Risorgimento până în prezent* , Rubbettino, Soveria Mannelli 2010, p. 5.

[412] Ideea că „știința politică modernă" își are originea într-o viziune negativă asupra omului, caracterizată de un „individualism posesiv" radical este bine exprimată în celebrul volum al lui Crawford B. Macpherson , * The *Political Theory of Posesive Individualism: Hobbes to Locke*,* Oxford University Press, Oxford 1962; traducere italiană de S. Borutti, * *Liberty and Property at the Origins of Bourgeois Thought*. *Theory of Posesive Individualism from Hobbes to Locke*,* Prefață de A. Negri, Isedi, Milano 1973.

[413] L. STEFANINI , *Personalismul social, op. cit., p. 117. Despre interpretarea lui Platon dată de Voegelin* , vezi N. Matteucci, *Eric Voegelin și întoarcerea la Platon,* în I DEM , *Filosofi politici contemporani,* Il Mulino, Bologna 2001, pp.

„Personalismul social" propus de Stefanini este conceput ca o „a treia cale" care poate înfrâna unilateralismul liberalismului și al marxismului. Acesta din urmă trebuie respins deoarece se bazează pe o viziune materialistă asupra omului și a dat naștere unor forme politice totalitare (gândiți-vă la stalinism). Liberalismul, pe de altă parte, riscă să conducă la o „democrație formală", la o libertate lipsită de orientări etice solide și la economism. În acest sens, reflecțiile lui Stefanini par extrem de oportune: „De fapt", afirmă el, „democrația formală a liberalismului echivalează cu un fel de economism [l-am numi astăzi neoliberalism], în favoarea unei singure clase: clasa care, în calitate de proprietară a proprietății, își păstrează dreptul de a o abuza. Dacă democrația occidentală ar fi în întregime în forma originală a liberalismului, Lenin și Stalin ar avea dreptate să o acuze [414]". Evitând, de asemenea, „amalgamul socialismului liberal" (propus în acei ani de Guido Calogero [415]), Stefanini afirmă că democrația politică, pentru a nu fi un set de proceduri electorale sterile, departe de interesele concrete ale individului, trebuie să se transforme în „social-democrație", asigurând „o distribuție mai echitabilă a bogăției" [416]. În opinia noastră, perspectiva lui Stefanini anticipează și conține *în formă embrionară* intuiții care au fost dezvoltate în zilele noastre de autori precum Martha C. Nussbaum și Amartya Sen: o democrație are valoare etică și se constituie ca „personalism social" numai dacă este capabilă să garanteze fiecărui individ bunurile necesare pentru exercitarea deplină a capacităților sale și a alegerilor sale de viață [417].

Însă personalismul social al lui Stefanini este interesant nu numai pentru dezvoltările sale practice, ci și pentru reflecția teoretică și antropologică care îl stă la baza sa. Fundamentele speculative ale democrației se găsesc în special într-o antropologie a interpersonalității.

115-132.

[414] L. STEFANINI , *Personalismul* SOCIAL , op. cit., p. 128.

[415] Vezi G. CALOGERO , APĂRAREA *socialismului liberal,* Atlantica, Roma 1945.

[416] L. STEFANINI , *Personalismul* SOCIAL , op. cit., p. 130.

[417] , vezi MC NUSSBAUM , **Justiție socială și demnitate umană. De la indivizi la persoane*,* introducere de C. Saraceno, *Il Mulino*, Bologna 2002; A. Sen, **Etică și economie*,* prefață de J.M. Letiche, *Laterza*, Roma-Bari [2009].

„Sociabilitatea", afirmă el, „este endogenă persoanei [418]". Omul este o ființă care are nevoie de alteritate; este un „copil al *pocăinței",* adică al indigenței. Alteritatea se află în însăși inima identității personale; o modelează și o constituie. Iată, așadar, formula personalismului social, care este departe de orice formă reductivă de psihologie socială: „cu cât cobor mai mult în mine însumi, cu atât îi găsesc mai mult pe ceilalți și cu cât mă deschid mai mult către ceilalți, cu atât mă adâncesc mai mult [419]". Identitatea personală are întotdeauna o dimensiune comunitară esențială, al cărei model teologic este însăși Treimea, *perichoreza* celor trei persoane divine [420]. „Prin fiecare persoană", afirmă autorul, „trece toată societatea" [421]; este o *societas* care se regăsește *în interiore hominem:* însă, la Stefanini suntem departe de socialitatea originară despre care vorbea Giovanni Gentile, adică absorbția individului empiric în spiritul transcendental unic.

Comparația lui Stefanini între democrație și „corpul mistic" al teologiei pauline pare deosebit de originală: sensul comunității umane organizate democratic este „participarea organică a indivizilor la întreaga viață". Vița de vie – pe lângă faptul că este un simbol al corpului mistic („Eu sunt vița și voi sunteți mlădițele Mele") – este și emblema oricărei forme umane de asociere. În viță de vie, trunchiul se extinde în mlădițe până la punctul de a se contopi aproape cu ele; statul democratic este ca vița de vie: în ea există o „întrepătrundere a sufletelor în organism care le transcende pe toate, vivificându-le " [422].

Dimensiunea comunitară a gândirii lui Stefanini – în anumite

---

[418] L. STEFANINI , *Personalismul* SOCIAL , op. cit., p. 50.

[419] *Ibidem.*

[420] Dumnezeul creștin are o dimensiune interpersonală: aceasta este marea diferență teologică față de iudaism și islam, care nu au conceptul de „Dumnezeu triunic". Acest lucru este remarcat cu perspicacitate de Stefanini: „Știu că aș fi eretic dacă aș spune că Trinitatea este o societate. Dar, cu siguranță, din ceea ce ne permite misterul în sine să înțelegem, se înțelege că Unul nu este nici singur în raport cu ființele pe care le poate genera în afara sa, nici nu este singurătate în adâncurile naturii sale indivizibile. Creația liberă urmează unei generații interne, prin care ființa există în măsura în care se manifestă și se declară sieși, iar această automanifestare determină personalitatea consubstanțială a înțelepciunii și a iubirii" *(ibid.,* p. 51).

[421] *Ibidem,* p. 53.

[422] *Ibidem* , p. 54.

privințe semnificativ diferită de cea dezvoltată de Emmanuel Mounier [423]– reiese și din valoarea pe care o atribuie familiei și simțului de națiune. Urmând învățătura lui Cicero, familia este văzută ca *„principiul orașului și aproape seminarul publicului"* (De officiis, I, 17, 54), fundamentul societății civile și un fel de teren fertil pentru viața publică. Printre sarcinile principale ale familiei și ale statului – subliniază Stefanini – se numără cu siguranță cea a educației. Statul nu trebuie să fie neapărat un „stat etic", însă trebuie să fie capabil să asigure educația etică a cetățenilor săi. Printre sarcinile fundamentale ale școlii se numără, așadar, cea principală de a oferi o educație civică adecvată elevilor: școala, și odată cu ea familia, trebuie mai presus de toate să pregătească tinerii pentru participarea responsabilă la viața democratică [424]. Legătura inseparabilă dintre democrație și educație ni se pare, de asemenea, principala *trăsătură de legătură* dintre considerabilele reflecții ale lui John Dewey [425]și cele ale lui Stefanini, care par extrem de relevante într-o epocă precum a noastră, în care problema educației este percepută ca urgentă [426].

---

[423] Stefanini, deși îl admiră pe Mounier, este departe de excesele „revoluției personaliste și comunitare" teoretizate de filosoful francez, care merge chiar până la a devaloriza democrația participativă, considerând-o un simplu și demodat instrument tehnic. Stefanini, însă, privește democrația parlamentară într-un mod pozitiv, recunoaște valoarea fundamentală a medierii instituționale și, prin urmare, respinge noile experiențe de democrație directă propuse de Mounier, văzând în ele forme ambigue de radicalism moral și emotivism.

[424] Vezi L. STEFANINI , PERSONALISMUL EDUCAȚIONAL , Bocca Editori, Roma 1955. Cf. de asemenea L. CAIMI , Educație *și persoană în Luigi Stefanini,* La Scuola, Brescia 1985; A. R IGOBELLO , *Relația persoană-societate la Luigi Stefanini,* în Diversi autori, *Edith Stein și Luigi Stefanini. Experiență, persoană, societate,* Prometeu, Milano 2004, pp. 141-154.

[425] În acest sens, vezi J. D. EWEY , *Democracy and Education: An Introduction to the Philosophy of Education,* Macmillan, New York 1916; editat de A. Granese, *Democracy and Education* , La Nuova Italia, Florența 1992.

[426] , vezi V. BURZA (ed.), *Democrație și nouă cetățenie. Interpretări pedagogice* , Rubbettino, Soveria Mannelli 2005; C. B. Tortolici , *Sarcina urgentă a educației,* în S. Spiri - T. Valentini (ed.), *Lărgirea orizonturilor raționalității. Perspective pentru filosofie,* Editori Riuniti University Press,

În contextul cultural actual, mulți subliniază faptul că democrația este în criză, afectată de probleme noi, urgente, cauzate nu doar de factori externi, ci și de factori endemici: este bine cunoscut faptul că democrațiile occidentale se confruntă astăzi cu o scădere generalizată a numărului de alegători, anomie socială, indiferentism, criza partidelor politice și dificultăți instituționale în menținerea unui contact activ cu corpul social. Alături de problemele economice și instituționale, democrațiile liberale moderne se confruntă și cu o serie de dificultăți în a răspunde la probleme „sensibile din punct de vedere etic", cum ar fi cele privind viața, familia și drepturile omului [427]. Confruntate cu aceste provocări, reflecțiile lui Stefanini ne pot oferi și astăzi îndrumări utile, bazate pe o credință metafizică în demnitatea persoanei umane. În acest sens, putem spune că relevanța propunerii sale constă în prezentarea eficientă *a fundamentelor prepolitice ale democrației.* Astfel, următoarele cuvinte ale filosofului insuflă optimism și speranță în noi, angajându-ne să ne îmbunătățim pe cât posibil viața democratică, care este o „promisiune și o pârgă" care trebuie redescoperită și valorizată constant: „Ordinea democratică a lumii politice este cea mai înaltă și cea mai ideală, dar este și cea mai dificilă și cea mai exigentă. Este o paradigmă, care pune sarcini imense oamenilor care trăiesc în cadrul ei. Democrația nu trebuie acceptată cu ușurință, ca un dar, ci ca o încercare, cea mai dificilă pentru umanitatea actuală [428]". Pentru Stefanini, crearea unei democrații autentice este o sarcină etică, un ideal normativ care trebuie să ghideze fiecare alegere politică, este „un act de credință pe care omenirea îl face în sine".

Încheiem cu această afirmație incisivă a lui Stefanini despre valoarea personală a democrației: «Democrația este cea mai personală ordine socială și politică, prin faptul că este cea în care fiecare este judecător al tuturor lucrurilor: cea conform căreia întreaga cetate trece prin fiecare cetățean, întregul stat trece prin fiecare supus, întreaga lege

---

Roma 2010, pp. 513-518.

[427] Literatura critică pe aceste teme este vastă. Prin urmare, ne limităm la evidențierea contribuțiilor adunate în volumele lui A. A. BRUZZESE și V. S. USCA , *„Imaginarii postdemocratice. Noi media, cultură cibernetică și forme de putere",* Introducere de E. Manca, FrancoAngeli, Milano 2006; și V. POSSENTI (ed.), *„Viitorul democrației",* Mimesis, Milano 2011.

[428] L. STEFANINI , *Personalism social,* OP . cit., p. 4-5.

trece prin fiecare conștiință, întreaga autoritate trece prin fiecare libertate în parte» [429].

Capitolul V

Mișcarea Gallarate și cele două suflete ale metafizicii italiene: paradigma neoclasică și spiritualismul

În perioada imediat următoare celui de-al Doilea Război Mondial, în Italia, ca și în restul Europei, devastată și devastată de război, a existat o dorință generală de renaștere și reconstrucție. Chiar și cercurile filosofice de inspirație creștină au simțit nevoia de reînnoire și de impulsuri noi, pozitive, în domeniile teoretic, etic și politic. În 1945, iezuitul Carlo Giacon (1900-1984), în colaborare cu alți cinci exponenți ai filosofiei italiene (Umberto Padovani, Michele Federico Sciacca, Luigi Stefanini, Augusto Guzzo și Felice Battaglia), a fondat Centrul de Studii Filosofice [Creștine] din Gallarate. Acesta era o asociație de profesori universitari afiliați Institutului Aloisianum din Gallarate (Varese), Facultatea Pontificală de Filosofie a Părinților Iezuiți din Nordul Italiei. Iată cuvintele cu care părintele Giacon descrie nașterea și caracteristicile Mișcării Gallarate: „Un grup de profesori universitari italieni de discipline filosofice, care recunosc doar în creștinism izvorul răscumpărării și al mântuirii pentru omenire, conștienți de responsabilitatea cu totul specială pe care o au de a-și aduce propria contribuție la renașterea și reconstrucția patriei lor și la înțelegerea și armonia dintre națiuni, de îndată ce furia distructivă a războiului va înceta, au convenit să se întâlnească anual într-o conferință prietenoasă și familiară pentru a se cunoaște mai bine și pentru a face accesibilă lumii filosofice o gândire deschisă idealurilor creștine și luminată și mângâiată de acestea [430]. ”

[429] Ibidem, p. 4.

[430] C. GIACON , *Cele zece conferințe din 1945 până în 1954,* CEDAM , Padova 1955, [din Prefață].

I Cei șase profesori care au fondat Mișcarea Gallarate au fost animați de dorința unei necesare „reconstrucții" a culturii italiene, inclusiv la nivel strict metafizic și religios. Evenimentele care i-au determinat pe cei șase profesori să organizeze Centrul de Studii sunt relatate în *Nota* la primul volum al Lucrărilor Conferinței: „Era august 1945. 25 aprilie nu era departe, iar principalele legături feroviare nu fuseseră încă activate. Profesorul Padovani, la Gallarate, unde fusese evacuat din Milano, într-o conversație amicală cu părintele Giacon, a solicitat o întâlnire promptă a profesorilor universitari de discipline filosofice, aderând la o concepție creștină despre viață, pentru a promova o direcție care să nu fie cel puțin anticreștină pentru inevitabila renaștere postbelică a studiilor filosofice. Aproximativ două săptămâni mai târziu, la Padova, profesorul Stefanini, complet inconștient de propunerea profesorului Padovani, a făcut aceeași propunere părintelui Giacon, folosind cuvinte foarte asemănătoare. Fericita convergență de idei l-a obligat să ia în considerare o implementare concretă. La o întâlnire la Pavia, părintele Giacon a primit de la profesorul Sciacca nu numai sprijin deplin, ci și intenții fervente și cunoștințe despre inițiativele deja în desfășurare. O altă întâlnire a avut loc la Vallo, lângă Torino, unde era prezent profesorul Guzzo, profund îndurerat de pierderea bruscă a singurei și celei mai mari persoane a sale..." fiică distinsă. Părintele Giacon a găsit cel mai fervent sprijin, cea mai fervență încurajare și cele mai utile și oportune sugestii. A primit aceleași lucruri la Bologna de la profesorul Battaglia. Toată lumea știa foarte bine că, în criza și prăbușirea care au urmat celor două războaie mondiale, și creștinismul a apărut ca singurul temei solid pentru filosofie, în fața atâtor ruine materiale și spirituale [431].

II Prima conferință a avut loc între 22 și 24 octombrie 1945 și a fost frecventată de profesori în principal de la universități din nordul Italiei: de fapt, țara încă suferea de probleme de comunicare cauzate de război. Subiectul discutat în cadrul acelei întâlniri a fost *„Orientări contemporane ale filosofiei creștine și ale filosofiei necreștine"*.

[431] A A. V V., *Prima conferință, 22-24 octombrie 1945,* Liviana, Padova 1951, p. 5. Pe lângă cei șase profesori deja menționați, la prima conferință au mai participat Fausto M. Bongioanni, Gustavo Bontadini, Enrico Castelli, Giuseppe Flores D'Arcais, Augusto Del Noce, Marino Gentile, Renato Lazzarini, Carlo Mazzantini, Luigi Pareyson și Raffaele Resta.

Această temă a fost propusă din nou în cadrul celei de-a doua conferințe din 1946, care a cunoscut o participare mai largă a profesorilor și a fost intitulată *„Creștinismul și filosofia”.* Subiectele abordate în următoarele zece conferințe anuale au fost: *Actualitate filosofică* (1947); *Reconstrucție metafizică* (1948); *Fundamentul moralității* (1949); *Persoană și societate* (1950); *Fundamentele esteticii* (1951); Problema *istoriei* (1952); *Problema științei* (1953); *Problema pedagogică (1954); Fenomenologie* (1955); *Problema valorii* (1956) [432].

Giovanni Santinello identifică două perioade largi în cadrul Mișcării Gallarate, a căror activitate rodnică continuă și astăzi. După cum reiese și din titlurile conferințelor anuale citate mai sus, „prima perioadă este caracterizată de nevoia unei reconstrucții sistematice. Gândirea creștină pare a fi împărțită în doar două curente, fiecare compact intern și aflat în discuții aprinse: neo-tomismul sau neoscolasticismul, care elaborează ceea ce se numea metafizica ființei, sau metafizica neoclasică, sau pur și simplu metafizica clasică, pe de o parte; și, pe de altă parte, curentul cunoscut sub numele de spiritualism, un nume rapid respins de cei care l-au propus și înlocuit cu altele [433]”. Curentul spiritualist a fost adesea acuzat de susținătorii metafizicii clasice că este „fideist, exigent și postulatoriu” și, prin urmare, intimist, nefiind riguros fundamentat și argumentat în termenii exigențelor moralei și credinței creștine.

Punctul de cotitură dintre cele două perioade ale Mișcării Gallarate, și putem spune cu siguranță despre întreaga cultură catolică, a fost Conciliul Vatican II (1962-1965): Biserica a ieșit din Conciliu reînnoită

---

[432] Despre temele și rapoartele conferințelor ulterioare, vezi: A. B ABOLIN , *Mișcarea Gallarate,* Patron, Bologna 1966; I DEM , *Mișcarea Gallarate: Conferințe din 1966 până în 1970,* Prefață de F. Battaglia, Editrice Gregoriana, Padova 1971; V. B ORTOLIN **,** *Între cercetarea filosofică și credința creștină: Mișcarea Gallarate,* Editrice Gregoriana, Padova 1990; I DEM , *Mișcarea Gallarate,* în E. C ORETH - W. M. N EIDL - G. P. FLIGERDORFFER (eds.), *Filosofia creștină în secolele al XIX-lea și al XX-lea,* ediție italiană editată de G. Mura și G. Penzo, Città Nuova, Roma 1995, Vol. II, pp. 723-741.

[433] G. SANTINELLO , *Gândirea creștină în perioada postbelică,* în F. TESSITORE (ed.), CULTURA *filosofică italiană din 1945 până în 1980, Guida, Napoli 1982, pp. 263-286* , p. 267.

și a căutat să stabilească un dialog nou și mai rodnic cu lumea modernă. Această deschidere a ideilor și perspectivelor nu putea să nu aibă consecințe și asupra cercetării filosofice de inspirație creștină. În timp ce în conferințele de la Gallarate din primii ani „discuțiile au fost predominant interne, cu puține deschideri externe, altele decât opoziția energică față de gândirea «seculară» sau, mai bine, «laicistă»", subliniază Santinello, „în a doua perioadă, însă, s-a pierdut caracterizarea clară a celor două abordări; articulările au devenit mai complexe și mai variate, problemele s-au îmbogățit prin contribuția multor relații, chiar externe compactității inițiale a abordării creștine. După unii, o adevărată criză de identitate se apropia de limită [434]". Mai mult, în timp ce prima perioadă a Mișcării Gallarate și a conferințelor sale a fost caracterizată de o concentrare pe sistematicitate și sinteză (problema speculativă abordată a fost analizată în părțile sale individuale și evaluată în raport cu philosophia *perennis),* a doua perioadă a adoptat o abordare mai hermeneutică și a evitat să emită judecăți definitive asupra problemelor abordate. Mentalitatea *profesorilor* de la Gallarate s-a schimbat treptat în raport cu cadrul filosofic general de la sfârșitul secolului al XX-lea, care respingea din ce în ce mai mult ideea unui sistem cuprinzător și îmbrățișa în schimb o abordare analitică și hermeneutică, departe de sinteze definitive.

Totuși, ni se pare că și astăzi, în ciuda schimbării sensibilităților filosofice, putem identifica în cadrul Mișcării Gallarati și în cadrul filosofiei creștine însăși prezența a două atitudini speculative fundamentale, poate nu mai antitetice așa cum erau odinioară, ci operând în sinergie: modelul metafizicii clasice, pe care l-am putea defini drept neo-elenist datorită referinței sale la ontologia aristotelică, și un model „spiritualist" sau, mai bine, unul augustinian și personalist, axat pe interioritatea umană. Printre exponenții italieni ai metafizicii clasice de după al Doilea Război Mondial se numără, printre alții, Gustavo Bontadini, Sovia Vanni Rovighi, Umberto Antonio Padovani, Virgilio Melchiorre, Cornelio Fabro, Marino Gentile și elevul său Enrico Berti [435]. Reprezentanții așa-numitului curent spiritualist și

[434] *Ibidem.*

[435] În acest sens, vezi M. Gentile , **Cum se pune problema metafizică*,* Liviana, Padova 1965 [2]; G. GIANNINI (ed.), * *Filosofia neoclasică*,* Marzorati, Milano 1975; P. Faggiotto , *Renașterea METAFIZICII *clasice*,* în E. AGAZZI (ed.),

personalist se numără Augusto Guzzo, Armando Carlini, Felice Battaglia, Renato Lazzarini, Michele Federico Sciacca, Luigi Pareyson, Luigi Stefanini și elevul său Armando Rigobello. O altă figură de o profunzime speculativă notabilă, care a participat la Mișcarea Gallarate, a fost părintele Giuseppe Bozzetti (1878-1956), un personalist care s-a inspirat din poziția lui Rosmini: în 1950, i-a fost încredințată discursul principal la conferința pe tema *Persoană și Societate.*

Mișcarea Gallarate nu s-a limitat la organizarea de conferințe anuale, ci a adus și alte contribuții valoroase cercetării filosofice: amintim de producerea *Enciclopediei Filosofice în șase volume* (publicată la Sansoni) cuprinzând 7.000 de intrări istorice și 5.000 de intrări teoretice, promovarea unor serii editoriale prestigioase și ediția italiană a *Operelor lui Romano Guardini.*

Pietro Prini oferă o evaluare extrem de pozitivă a temelor culturale care au inspirat întâlnirile de la Gallarate; el subliniază că „în Mișcarea Gallarate a apărut un caracter cu adevărat *dialogic* – adică *nu monodic, ci polifonic* – al filosofiei creștine. Pluralitatea filosofiilor creștine sau, în sensul giobertian pe care îl cunoaștem deja, *natura poligonală* a catolicismului lor, a fost un rezultat pozitiv al activităților de cercetare și discuție ale acestui «Centru», care a pus capăt (acum, trebuie să credem, definitiv, și datorită influenței Conciliului Vatican II) pretenției de a privilegia tomismul ca formă exemplară a *philosophia perennis* în cultura creștină. În Gallarate, această «poligonalitate» a fost o ferment dialectică rodnică, care i-a văzut pe filosofii catolici ciocnindu-se, încă de la început, în alternativele fundamentale dintre autonomia rațiunii teoretice sau primatul moralității sau chiar opțiunea pură a credinței, în consecință, în caracterizarea filosofiei ca intelectualistă sau personalistă sau voluntaristă» [436].

Vom examina acum dezbaterile privind posibilitatea și natura însăși a unei „filosofii creștine": aceste dezbateri au apărut în Franța în anii

---

**Gândirea creștină în filosofia italiană a secolului XX*,* MILELLA, Lecce 1980, pp. 13-38.

[436] P. P RINI , *Mișcarea Gallarate: „querella" dintre metafizica ființei și umanismul interior,* în I DEM , *Filosofia catolică italiană a secolului al XX-lea,* cit., pp. 159-162, p. 161. Prini amintește, de asemenea, de unele remarci critice și ironice făcute de Antonio Banfi la adresa promotorilor Mișcării Gallarate: acolo i-a definit drept „filosofi de colegiu"

1930 și au avut ulterior repercusiuni semnificative asupra culturii italiene, în special asupra Mișcării Gallarate. Vom examina apoi modul în care cele două curente principale ale metafizicii italiene (neoclasicismul și spiritualismul) au conceput relația dintre rațiune și credință, susținând abordări metodologice diferite.

1. Este posibilă o „filosofie creștină"? Impactul dezbaterilor franceze asupra culturii italiene.

Mișcarea Gallarate se bazează pe ideea că filosofia poate beneficia enorm de pe urma spiritualității creștine. Nu este o coincidență faptul că primele două întâlniri (menționate mai sus) și o conferință ulterioară din 1977 *(Semnificația filosofiei creștine astăzi)* s-au concentrat pe un posibil dialog între rațiune și credința religioasă și au căutat să descopere condițiile unei „filosofii creștine", un concept departe de a fi evident și, prin urmare, subiect de dezbateri aprinse. La prima conferință, „Conceptele filosofiei creștine și necreștine", printre vorbitori s-au numărat Padovani, Stefanini, Lazzarini și Sciacca. Aceștia s-au inspirat pe larg din dezbaterile care au caracterizat cultura franceză în anii 1930, în care posibilitățile, semnificațiile și limitele unei *„filosofii creștine" au fost examinate serios.* Vom examina pe scurt câteva poziții emblematice ale autorilor francezi înainte de a analiza perspectivele filosofilor italieni.

La 24 martie 1928, Léon Brunschvicg a prezentat Societății Franceze de Filosofie punctul său de vedere, deja argumentat pe larg în lucrarea sa din 1927, *Le Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale:* în opinia sa, filosofia contemporană trebuia să atingă o maturitate intelectuală deplină, declarând „ontologiile imaginare" care, până în secolul al XVII-lea, fuseseră nucleul speculațiilor, inacceptabile și nejustificate. Potrivit lui Brunschvicg, după Descartes, gândirea umană luase o turnură antropologică și raționalistă care a dus la negarea completă a supranaturalului și a însăși transcendenței lui Dumnezeu: era acum complet iluzoriu să ne gândim la un Dumnezeu care „a făcut" cerul și pământul. Prin urmare, el a încercat să înlocuiască „ontologiile mitologice" ale gândirii antice și medievale cu cultul unui „Dumnezeu interior", imanent în *cogito* și în interioritatea umană .

Tezele lui Brunschvicg au stârnit discuții aprinse în Franța, printre

care s-au numărat și Maurice Blondel, Édouard Le Roy și Étienne Gilson. Primii doi au acceptat premisele carteziene ale argumentului lui Brunschvicg, dar au respins concluziile sale ateiste, declarând că apariția supranaturalului din imanența sufletului uman însuși era posibilă. Gilson, pe de altă parte, a susținut că ateismul lui Brunschvicg era doar consecința idealismului său cartezian și, prin urmare, a propus o revenire la „realismul epistemologic" al scolasticismului medieval, apărând astfel și posibilitatea unei „filosofii creștine".

Pe 31 martie 1931, Gilson a ținut o conferință la Société Française de Philosophie în care s-a opus idealismului imanentist al lui Brunschvicg și a justificat posibilitatea unei „*filosofii creștine* " bazate pe considerații istorice. [437]În opinia lui Gilson, dacă se iau în considerare elaborările conceptuale ale patristicii și în special ale scolasticismului medieval, contribuția pe care revelația iudeo-creștină a adus-o filosofiei devine certă și documentabilă din punct de vedere istoric: devine atunci legitim să se afirme existența, cel puțin la nivel istoric, a unei „filosofii creștine". Gilson spune: „Desigur, trebuie să revenim la distincția formală dintre ordinea filosofică și ordinea teologică; dar se poate face acest lucru păstrând în același timp un sens al noțiunii de filosofie creștină? Da, putem, cu condiția să returnăm problema în domeniul istoriei. Întrebarea este atunci dacă creștinismul a jucat un rol observabil în constituirea anumitor filosofii. Dacă există sisteme filosofice, pur raționale în principiile și metoda lor, a căror existență nu poate fi explicată fără existența religiei creștine; filosofiile care sunt legate de ele merită numele de filosofii creștine. Această noțiune, prin urmare, nu corespunde conceptului de esență pură, ci mai degrabă posibilității unei realități istorice complexe: aceea a unei Revelații generatoare de rațiune. Cele două ordini rămân distincte, dar relația care le leagă este intrinsecă [438]." Exemplul tipic al acestei realități pentru Gilson este filosofia Sfântului Augustin: în ea, este deosebit de evident că conținutul creștinismului a dat o nouă vitalitate și un scop rațiunii umane. Să luăm în considerare contribuțiile notabile care au adus filosofiei augustiniene - și nu numai - noțiuni de origine

[437] Vezi L. B RUNSCHVICG . *Le Progrès de la conscience dans la philosophie Occidental,* Alcan, Paris 1927; I DEM , *La querelle de l'athéisme,* «Bulletin de la Société française de philosophie», 28, 1928, p. 50-95.

[438] ȘI. GILSON , *Noțiunea de filosofie creștină, „Buletinul Societății* FRANCEZE de Filosofie", 2, 1931, p. 39.

teologică, cum ar fi creația *ex nihilo,* persoana ca *imago Dei* și păcatul originar ca caracteristică a naturii umane. Potrivit lui Gilson, „Ceea ce caracterizează creștinul este convingerea rodniciei raționale a credinței sale, o rodnicie inepuizabilă. Acesta este tocmai, dacă se înțelege bine, sensul crezului „ *ut intelligam" al Sfântului Augustin* și al *„fides quaerens intellectum" al Sfântului Anselm* : un efort din partea creștinului de a deriva cunoștințe filosofice din credința sa în Revelație; din acest motiv, aceste formule sunt o definiție perfectă a filosofiei creștine" [439]. Acela de „filosofie creștină" este, așadar, pentru Gilson o aspirație pe care istoria o demonstrează a fi bine întemeiată și rodnică: „Dacă au existat filosofii - adică sisteme de adevăr rațional - a căror existență nu poate fi explicată istoric fără existența creștinismului, ele trebuie numite filosofii creștine: sunt *filosofii* pentru că sunt raționale și sunt *creștine* pentru că raționalitatea pe care o aduc nu a fost concepută în afara creștinismului" [440].

Gilson vorbește astfel despre o „relație intrinsecă" între creștinism și filosofie, documentată istoric: „Pentru ca relația dintre cele două concepte de bază (creștinismul și filosofia) să fie intrinsecă, nu este suficient ca o filosofie să fie *compatibilă* cu creștinismul: creștinismul trebuie să fi jucat un rol activ în însăși constituirea acelei filosofii. De exemplu, la Platon și Aristotel există multe elemente compatibile cu creștinismul, dar acei gânditori cu siguranță nu au produs o filosofie creștină; și, pe de altă parte, dezvoltările ulterioare produse de Sfântul Augustin și Sfântul Toma nu pot fi explicate fără creștinism [441]." Filosofiile creștine, explică Gilson, apar din opera filozofilor care „consideră revelația iudeo-creștină *un ajutor moral necesar* rațiunii filosofice [442]". Prin urmare, el subliniază că „filosoful creștin este un

[439] *Ibidem,* pp. 46-47.

[440] *Ibidem,* p. 47.

[441] *Ibidem.*

[442] *Ibidem,* p. 48. Gilson, în lucrarea sa timpurie *Le thomisme* (1919), interpretează metafizica Sfântului Toma ca o „metafizică a *Exodului",* o teorie filosofică inspirată în mod clar din textele biblice; această hermeneutică reapare și în lucrările sale mai mature: *«Ego sum* al *Exodului* se află tocmai la locul potrivit, în *Summa Theologica* , înaintea tuturor dovezilor raționale și propriu-zis filozofice ale existenței lui Dumnezeu» (É. GILSON , *Introduzione à la philosophie chrétienne,* Vrin, Paris 1960; traducere italiană de A. Livi, Introduzione alla filosofia cristiana, Massimo, Milano 1986 2 p. 31).

gânditor care, departe de a crede pentru a se scuti de înțelegere, este convins că găsește în credința pe care o îmbrățișează un beneficiu net pentru rațiunea sa."[443]

Gilson a fost autorul a numeroase lucrări despre gândirea medievală în care a demonstrat cu rigoare filologică tezele sale despre relația dintre filosofie și creștinism. Printre acestea, amintim în special *L'esprit de la philosophie médiévale,* în care reconstruiește animusul cu care primii creștini au abordat filosofia: de la Iustin Martirul încoace, scrie el, toată lumea este convinsă că „pentru creștin, rațiunea singură nu este suficientă pentru rațiune: și nu numai în secolul al II-lea, unii filozofi s-au convertit la creștinism în beneficiul filosofiei însăși. Fide quaerens intellectum a Sfântului Anselm și a Sfântului Augustin îi corespunde *Vintellectus quaerens intellectum per fidem* a lui Maine de Biran [444]. "

Tezele lui Gilson s-au bucurat de aprecieri pe scară largă, dar și de numeroase critici: Blondel l-a criticat pentru că s-a limitat aproape exclusiv la terenul istoriografic, fără a specifica vreodată „dacă și cum speculația rațională și contribuțiile creștine se pot întâlni, coexista, coopera, fără a se confunda". La rândul său, Blondel, pornind de la metoda sa de imanență, a justificat posibilitatea teoretică nu doar a unei „filosofii creștine", ci a unei „filosofii catolice": el a propus un stil de cercetare filosofică universală și integrală, nu „fundamentalist" sau strict confesional, ci capabil să răspundă nevoilor atât ale credincioșilor, cât și ale necredincioșilor, depășind anumite aspecte deviante ale filosofiei grecești clasice grație influenței rodnice a mesajului evanghelic [445].

---

[443] ȘI. G ILSON , *Preface,* în *Le thomisme,* Vrin, Paris 1925 [3].

[444] ȘI. GILSON **,** *Spiritul filosofiei medievale,* Vrin, Paris 1932; trad. it. de P. Sartori Treves, SPIRITUL *filosofiei medievale,* Morcelliana, Brescia 1998 [6], p. 42.

[445] Iată cum spune Blondel despre cine preferă să definească perspectiva sa filosofică ca „catolică" și ca „creștină": „Contrar unei prejudecăți comune, concepția protestantă despre creștinism nu implică aceeași afinitate filosofică riguroasă ca și catolicismul. Ceea ce este înșelător este că, nereușind să mențină în aceeași măsură caracterul supranatural străin și mortificant al contribuției divine și transformatoare, tezele mixte riscă să piardă atât ceva din supranaturalismul lor, cât și ceva din spontaneitatea lor naturală. Am văzut cum Dechamps merge direct la unitatea integrală și realismul concret al faptului catolic în relația sa cu faptul uman. Din toate acestea reiese că

De asemenea, este curios de observat că Gilson nu a primit critici dure doar din partea unui raționalist precum Émile Bréhier [446], ci și din partea unor religioși dominicani și tomiști, precum părinții Pierre Mandonnet și Gabriel Théry. Mandonnet a susținut că, în Evul Mediu, termenul „filosofie" putea fi aplicat riguros doar Sfântului Toma, care distingea în mod adecvat și riguros credința de rațiune: toți ceilalți autori creștini, de la Sfântul Augustin la Sfântul Bonaventura, făcuseră doar teologie, deoarece se bazau exclusiv pe credință [447]. Părintele Théry, un discipol al lui Mandonnet, a mers chiar mai departe, afirmând că toate filozofiile Evului Mediu - inclusiv cea a Sfântului Toma - nu erau decât *teologii trunchiate,* lipsite de orice valoare rațională autonomă [448].

controversei privind noțiunea de „filosofie creștină", argumentează

---

combinația de cuvinte „filosofie creștină" este mai puțin precisă și mai puțin justificabilă decât expresia „filosofie catolică"; Căci, pe lângă faptul că Hristos este ceva cu totul diferit de maestrul eponim al unei doctrine propriu-zise filosofice, termenul catolic este deopotrivă mai cuprinzător și mai restrictiv, deoarece, pe de o parte, se aplică universalității oamenilor de bună-credință care participă la chiar harul nenumit și sufletul Bisericii invizibile și, pe de altă parte, catolicismul, așa cum am arătat în discutarea criticilor domnului Bréhier, singurul reușește să specifice ceea ce este supranatural creștin. De aici grija cu care vorbim despre «filosofia catolică» mai degrabă decât despre filosofia creștină atunci când vorbim în numele nostru" (M. BLONDEL , * *Le problème de la philosophie catholique**,* Bloud & Gay, Paris 1932, p. 172). Cf. și I DEM , * *La philosophie et l'esprit chrétien**,* PUF, Paris 1944-46; traducere italiană. di MF Sciacca, *La filosofia e lo spirito cristiano,* La Scuola, Brescia 1950-52. Poziția lui Blondel a fost discutată pe larg în Italia. De asemenea, Luigi Stefanini scrie un raport epistolar cu Blondel și, dacă este confruntat cu propunerea sa filosofică: a tal rigurado cf. G. CAPPELLO , MAURICE BLONDEL ȘI LUIGI STEFANINI: CORRISPONDENZA *inedita intorno alla possibilità di una „filosofia crsitiana",* „Antonianum", LXXXII, 3, 2007, pp. 449-477.

[446] Cf. AND. B REHIER , *Este o filozofie creștină?,* „Revista de metafizică și morală", 38, 1931, pp. 133-162.

[447] Cf. P. M ANDONNET , *L'augustinisme bonaventurien,* „Buletin thomiste", 1926, p. 48-54;

[448] Despre comparația critică a lui Gilson cu părintele Théry, vezi É. Gilson, *Filosoful și teologia* , Vrin, Paris 1960, p. 106.

similar cu Gilson . Maritain se inspiră din Sfântul Toma de Aquino pentru a sublinia autonomia cunoașterii filosofice în raport cu revelația religioasă: el definește, prin urmare, filosofia ca fiind un *perfectum opus rationis* și susține că „niciun argument derivat din credință nu se încadrează în structura acesteia [449]". Speculația rațională, subliniază el, „nu depinde de credința creștină, nici în obiectul său, nici în principiile sale, nici în metodele sale [450]". Cu toate acestea, urmând argumentul lui Gilson, Maritain afirmă că „contribuțiile obiective" pe care credința creștină le-a adus filosofiei sunt un fapt istoric cert: și el ia în considerare conceptul de creație (necunoscut lumii grecești clasice), noțiunile de libertate umană și providență și, nu în ultimul rând, ideea de Dumnezeu ca ființă subsistentă, o idee deja intuită de Aristotel, dar neexplorată pe scară largă. Astfel de „contribuții obiective", conform lui Maritain, nu neagă autonomia cercetării filosofice: aceasta din urmă ar fi primit din mesajul creștin stimulul de a elabora acele conținuturi care se ascundeau în adâncul posibilităților sale naturale. Pentru Maritain, o filozofie creștină este, prin urmare, posibilă și justificabilă atât din punct de vedere istoric, cât și teoretic: el afirmă că între rațiune și credință este necesar să „se distingă pentru a se uni" *(distinguer pour unir),* să se diferențieze cele două domenii și metodologii diferite de investigație pentru a le reuni apoi pe un plan superior, acela al *sapientiae* , al spiritualității vii a omului [451]. Mai mult, pornind de la

---

[449] J. M ARITAIN , *Of Christian philosophy,* Desclée de Brouwer, Paris 1933, p. 643.

[450] *Ibidem,* p. 644.

[451] Cf. J. M ARITAIN , *Distinguer pour unir sau Les degrés du savoir,* Desclée de Brouwer, Paris 1932. Din acest motiv, vezi și V. M ELCHIORRE , *The idea of Christian philosophy in Jacques Maritain,* [ediția originală 1982], în I DEM , *Figure del sapere,* Vita e Pensiero, Milano, pp. Alți autori francezi relevanți care s-au ocupat de conceptul de „filosofie creștină" au fost R. J OLIVET , *La philosophie chrétienne et la pensée contemporaine,* Téqui, Paris 1932; M. N ÉDONCELLE , *Există o filozofie creștină?,* Fayard, Paris 1956; tr. ea. de F. Binchi, *Există o filozofie creștină?,* Edizioni Paoline, Catania 1957; A. N AUD , *Problema filozofiei creștine. Elemente ale unei soluții tomiste,* Facultatea de Teologie, Montreal 1960; C. T. RESMONTANT , *Ideile principale ale metafizicii creștine,* Seuil, Paris 1962; trad. it. de P. Inghilesi, *Ideile fundamentale ale metafizicii creștine,* Morcelliana, Brescia 1963; I DEM , *Existența filosofiei creștine,* în A. A. V. V. , *Probleme ale creștinismului,* Seuil, Paris 1980, pp. 11-

Sfântul Toma, el reiterează că conținutul credinței nu contrazice natura rațională a omului, ci o completează și o desăvârșește: *„fides supponit et perficit rationem”.*

Dezbaterile franceze pe tema conceptului de „filosofie creștină” au avut numeroase repercusiuni asupra primelor conferințe ale Centrului de Studii Gallarate și, mai general, asupra culturii italiene din a doua jumătate a secolului al XX-lea: au făcut obiectul unor studii bine documentate. Să luăm în considerare, de exemplu, pe cele ale lui Antonio Livi [452]. Să analizăm acum cele mai semnificative poziții exprimate de profesorii care au participat la Prima Conferință Gallarate: aceștia au examinat posibilitățile și limitele unei „filosofii creștine”, un concept pe care Martin Heidegger însuși îl declarase în 1927 oximoronic și auto-contradictoriu, la fel ca cel al „fierului de lemn” *(holzernes Eisen)* sau al „cercului pătrat” [453].

Conform lui Umberto Antonio Padovani (1894-1967), „strict vorbind, nu există filosofie creștină, așa cum nu există matematică creștină sau necreștină: există filosofie, o construcție rațională autonomă, al cărei scop este descoperirea adevărurilor raționale pentru soluționarea celor mai mari probleme ale vieții. Filosofia nu este adevărată pentru că este creștină, ci este creștină pentru că este

---

46.

[452] Vezi A. L IVI , *Étienne Gilson (Filosofia creștină și ideea limitei critice),* Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 1970; I DEM , *Creștinismul în filosofie. Problema filosofiei creștine în dezvoltările și perspectivele sale actuale,* Japadre, L'Aquila 1969; A. L IVI (ed.), *Problema filosofiei creștine,* [texte de Blonel, Bréhier, Gilson, Maritain], Patron, Bologna 1974; A. L IVI (ed.), *Problema istorică a filosofiei creștine,* în A A . V V. , *Istorie și creștinism în J. Maritain,* Massimo, Milano 1979, pp. 23-50. Studiile italiene despre filosofia creștină sunt și cele ale lui L. B OGLIOLO , *Problema filosofiei creștine,* Morcelliana, Brescia 1959; C. GIACON , *Despre condițiile de posibilitate ale filosofului creștin,* «Filosofia e Vita», 1965, pp. 331-343; L. BOGLIOLO , Filosofia creștină *: problemă sau dramă?,* Civiltà, Brescia 1971; B. MONDIN , *Umanismul creștin (Un eseu despre implicațiile culturale ale credinței),* PAIDEIA , Brescia 1980; V. MELCHIORRE , *Între credința creștină și filosofie: o circularitate hermeneutică,* în Idem, *Dialectica sensului. Căi ale fenomenologiei ontologice,* Vita e Pensiero, Milano 2002, pp. 163-187.

[453] Vezi M. H EIDEGGER , *Phanomenologie und Theologie,* în I DEM , *Wegmarken,* Klostermann, Frankfurt am 1967.

adevărată. Cu toate acestea, filosofia ca atare, la sfârșitul speculațiilor sale, se găsește confruntată cu enigmele vieții reale și concrete și, incapabilă să ofere o soluție pur rațională, se deschide unei revelații de sus; această revelație, dovedită istoric a fi adevărată, este revelația creștină, care, cu cele două dogme ale păcatului originar și ale răscumpărării, clarifică enigmele menționate anterior." Padovani subliniază că «filosofia este creștină nu la început, ci la sfârșit, deoarece problema sa presantă, problema vieții, poate fi rezolvată în mod absolut doar cu creștinismul, adică cu dogmele păcatului originar și ale răscumpărării prin cruce, care sunt urmate logic de o morală ascetică» [454].

Padovani a fost discipol al Monseniorilor Guido Matiussi și Piero Martinetti: aceasta explică dublul său suflet filosofic, unul fidel metafizicii clasice, celălalt atent la exigențele vieții și istoriei. El a căutat să epureze metafizica aristotelico-tomică de reziduurile sale naturaliste și să o dezvolte în raport cu problemele concrete ale istoriei, experienței umane și răului. După cum reiese din pasajele citate mai sus, potrivit lui Padovani, filosofia singură nu poate rezolva problema sensului vieții; mai degrabă, confruntată cu ea, raționalitatea devine conștientă de propriile limite: aici apare posibilitatea de a îmbrățișa creștinismul. În special, avertizează Padovani, tocmai conștientizarea propriilor limite constitutive deschide filosofia către dimensiunea transcendenței și a escatologiei creștine. Dacă declară astfel imposibilă o „filosofie a istoriei" *à la* Hegel, adică „o viziune unitară, totală a istoriei dintr-un punct de vedere rațional", el consideră totuși posibilă o „teologie a istoriei" după modelul augustinian: „o viziune unitară și universală a istoriei (nu însă una științifică, filosofică) este posibilă din punct de vedere teologic, revelat (teologia istoriei), deoarece planul istoriei este de fapt supranatural: așa cum a arătat Augustin în Cetatea lui *Dumnezeu* " [455].

---

[454] Raport de U. A. Padovani susținut la prima Conferință a Centrului de Studii Filosofice Creștine din Gallarate, Diversi Autori, *Prima Conferință, 22-24 octombrie 1945,* Liviana, Padova 1951.

[455] UA P ADOVANI , *Filosofia și teologia istoriei,* Morcelliana, Brescia 1953, p. 24. În acest sens, vezi și *Cetatea lui Dumnezeu de Sfântul Augustin: Teologia și nu Filosofia istoriei,* «Rivista di filosofia neo-scolastica», ianuarie 1931, p. 220-263; I DEM , *Istoricismul teologico-augustinian și istoricismul filozofico-*

Prin urmare, Padovani încearcă să justifice un posibil rezultat creștin al discursului filosofic prin combinarea tomismului cu cerințele unei gândiri existențiale care face trimitere la Augustin, Pascal și Schopenhauer [456].

La prima conferință de la Gallarate a vorbit și Renato Lazzarini (1891-1974), subliniind *forma mentis naturaliter Christiana* a celor care abordează cercetarea filosofică motivați de o nevoie interioară de adevăr. În opinia sa, „Spiritul de cercetare, nu afirmarea anumitor teze, determină dacă o filozofie este creștină sau nu. Și creștină este filosofia care ascultă nevoile spiritului uman, care postulează că adevărul vine de la Celălalt în mod absolut. Creștină este filosofia care urmează via *indigentiae,* care, evidențiind sărăcia spiritului nostru, traduce o invocație într-o revelație supranaturală. Printre filozofii creștini se numără Sfântul Augustin, Sfântul Bonaventura și Pascal." Conform lui Lazzarini, filosofia creștină izvorăște dintr-o nevoie foarte umană de mântuire, nu dintr-un raționament rece: „Cineva poate afirma anumite teze, cum ar fi existența lui Dumnezeu și spiritualitatea și nemurirea sufletului, și să fie total în afara unei filozofii creștine; asta făceau deiștii englezi și francezi și, în general, toți susținătorii unei religii naturale; la acești oameni nu apare nicio nevoie sau indigență; natura și religia sunt mulțumite de ele însele; și exclud apelul la creștinism ca manifestare supranaturală. Dacă știința și filosofia sunt în sine ambigue, opțiunea, care realizează exigențele valorice ale spiritului uman, procurând mântuirea omului, face ca filosofia să fie imanentă acelei opțiuni creștine. [...] Opțiunea religioasă are valoare ontologică, pentru că ea creează cu adevărat ființa: cel care optează constituie în sine o

hegelian, «Humanitas», 9, 1954, p. 965-976.

[456] Printre lucrările fundamentale ale lui Padovani se numără unele în care problema relației dintre filosofie și creștinism este resimțită în mod deosebit; în acest sens, vezi: *Vincenzo Gioberti și catolicism,* Vita e Pensiero, Milano 1927; Idem, *Problema religioasă în gândirea occidentală* , Marzorati, Milano 1951; *Filosofie și religie* , La Scuola, Brescia 1956; *Metafizică clasică și gândire modernă,* Milano 1961. Vezi și A. M. OSCHETTI , *Itinerariul ascetic al lui Umberto A. Padovani,* ÎN IDEM , CĂUTĂTORII ABSOLUTULUI . *Maeștrii Universității din Padova,* Maggioli, Rimini 1981, pp. 68-91; A. R IGOBELLO , *The "Philosophy of Religion": Speculative Reflection, Theology, and History in Padovani,* in G. C RINELLA (ed.), *Umberto Antonio Padovani 1894-1967,* Quattroventi, Urbino 2005, pp. 13-26.

ființă care nu exista înainte. Numai o filozofie care duce la mântuire este o filozofie creștină [457]. ”

Modelul lui Lazzarini de „filosofare în credință” începe cu nevoia sufletului uman de sens și împlinire. În tinerețe, s-a apropiat de pozițiile lui Ernesto Buonaiuti și Maurice Blondel, îmbrățișând „metoda imanenței”, adică acceptarea principiului modern al subiectivității lumii experienței. Calea pe care Lazzarini o sugerează pentru aderarea la credința creștină este cea a sărăciei, sau mai degrabă, a incapacității de a explica rațional durerea, răul și propria noastră fragilitate: „Dacă observăm fenomenul vieții fără prejudecăți”, avertizează el, „ceea ce ne lovește este faptul *durerii* și *al răului.* Imperfecțiunea fizică și morală, inadecvarea noastră, incapacitatea de a ne realiza aspirația infinită de a trăi: aceasta este problema în jurul căreia oscilează gândirea noastră reflexivă, acesta este obstacolul pe care îl întâlnește existența noastră zilnică [458]”. Potrivit lui Lazzarini, spiritualitatea creștină poate oferi un răspuns la aceste apeluri supreme ale sufletului uman, pierdut în conștientizarea neputinței sale de a umple abisul pe care îl descoperă în sine. Filosofiei, susține el, i se încredințează sarcina de a „pregăti omul să primească și să înțeleagă acest răspuns [459]”. Poziția lui Lazzarini ar putea fi definită ca o formă de „existențialism creștin”, în care reflecțiile filosofice sunt chemate să fie „prolegomene pentru aderarea la o credință mântuitoare”: coborând în adâncurile întunecate ale sufletului uman, filosofia îl împinge pe om să caute o mântuire pe care nu și-o poate oferi singur. Gândirea lui Lazzarini ne oferă o profundă „fenomenologie a experienței religioase”, fondată pe intenționalitatea

---

[457] Raport de R. Lazzarini susținut la prima Conferință a Centrului de Studii Filosofice Creștine din Gallarate, Diversi autori, *Prima conferință, 22-24 octombrie 1945,* cit.

[458] R. LAZZARINI , *Eseu despre o filozofie a mântuirii* [prima ediție 1926], Patron, Bologna 1966 [2], p. 216.

[459] *Ibidem.* Despre Lazzarini, vezi și *Human Situation and the Meaning of History and Time,* Milano 1960; *Value and Religion in the Existential Horizon,* Padova 1965; *Forms of Knowledge and the Message of Intention,* Padova 1972. Despre filosofie ca soteriologie, vezi G. Gianni , *Philosophy and Salvation in the Thought of Renato Lazzarini,* «Humanitas», 1966, pp. 993-998; G. GIANNINI , *Salvation in the Thought of Renato Lazzarini,* « Incontri Culturali», 1975, pp. 329-333.

„mântuirii veșnice” inerente omului [460].

Via *indigentiae* propusă de Lazzarini este acceptată și de Luigi Stefanini. Acesta din urmă susține însă că nu este suficientă și trebuie integrată cu o *via inventionis:* „Dar chiar și în ceea ce privește această *via indigenatiae* , care a fost discutată” - Stefanini comentează lucrarea colegului său susținută la prima conferință de la Gallarate - „trebuie adăugat că ea singură nu este suficientă pentru a oferi acces, decât dacă este paralelă cu o *via inventionis.* Nu este suficient să excavăm un gol pentru a obține plenitudinea cu care să-l umplem; nu este suficient să simțim, cu tot existențialismul modern, «finitudinea» umană pentru a defini caracteristicile împlinirii necesare; nu este suficient să formulăm problema pentru a avea dreptul, fără cercetări suplimentare, la o soluție [461].” Prin urmare, Stefanini reiterează necesitatea unei *pars construens* a discursului filosofic care să nu se poată scuti de responsabilitatea gândirii pentru a se baza exclusiv pe credința religioasă.

Încheiem această secțiune a discuției noastre despre conceptul de „filosofie creștină” comentând poziția lui Michele Federico Sciacca (1908-1975), pe care o vom explora mai îndeaproape în paginile următoare. Potrivit lui Sciacca, „filosoful creștin, ca și creștin, nu poate ignora divinitatea lui Iisus Hristos. Totuși, chiar și într-o filosofie care nu acceptă acest adevăr, se pot găsi elemente creștine [...]. De exemplu, sensul spiritual al vieții umane, problema istoriei, conceptul de libertate, cel al nemuririi sufletului personal etc.” [462]Urmând tezele lui Gilson, Sciacca afirmă, de asemenea, că „o filosofie care primește și

---

[460] Despre filosofie ca soteriologie și analiză a experienței religioase, vezi: F. P OLATO , *Metoda fenomenologică și experiența religioasă la Renato Lazzarini,* Tipografia del Seminario, Padova 1965 ; G. G IANNI , *Filosofie și mântuire în gândirea lui Renato Lazzarini,* «Humanitas», 1966, p. 993-998; G. GIANNINI , *Mântuirea în gândul lui Renato Lazzarini,* « Incontri Culturali », 1975, p. 329-333.

[461] Raport de L. Stefanini susținut la prima Conferință a Centrului de Studii Filosofice Creștine din Gallarate, Diversi autori, *Prima conferință, 22-24 octombrie 1945,* cit.

[462] Lucrare de M.F. Sciacca susținută la prima Conferință a Centrului de Studii Filosofice Creștine din Gallarate, Diversi autori, *Prima Conferință, 22-24 octombrie 1945,* cit.; textul lucrării este reprodus parțial în M.F. S. CIACCA , *Problema lui Dumnezeu și a religiei în filosofia actuală,* Marzorati, Milano 1968, pp. 184-185.

valorifică doctrinele creștine se califică drept creștină". El avertizează însă împotriva „pericolului ca, considerat ca o «doctrină», creștinismul să poată fi aliniat cu altele și, prin urmare, văzut doar ca ceva rațional și natural (așa cum îl vedeau Iluminiștii, de exemplu), și nu ca o religie revelată".

De acord cu Lazzarini și Stefanini, autorul nostru susține, de asemenea, că „o filozofie poate fi numită creștină dacă, după ce a recunoscut insuficiența cunoașterii raționale, se deschide Revelației prin căile normale și raționale ale filosofiei însăși, fără ca aceasta să implice o relație necesară între natural și supranatural. În acest sens, fiecare filozofie, chiar și cea care poate părea cea mai îndepărtată de creștinism, este cel puțin tendențial creștină; nu numai atât, dar este și «catolică» în sensul că dorința necesară, dar ineficientă, a gândirii de a se împlini în unum *necessarium este «universală».* În orice caz, este întotdeauna religioasă pentru că este o căutare autentică a adevărului [463]". Observați în acest sens apropierea lui Sciacca de poziția lui Blondel cu privire la universalismul unei *philosophie catholique.*

„În sfârșit, putem numi creștinismul", continuă Sciacca, „o filozofie a persoanei umane, a omului concret și integral, conștient că problemele omului însuși își pot găsi soluția doar în Revelație." El reiterează, însă, necesitatea integrării unei filozofii a interiorității cu o filozofie a naturii, un discurs creștin * *perì anthropou** cu o *viziune *perì kosmou* mai largă.* De aceea, lui Sciacca îi place să-și definească perspectiva drept o „filosofie a integralității": aceasta caută să unească considerația spiritului cu cea a naturii, interpretându-le pe ambele în lumina transcendenței creștine. El observă, pe bună dreptate, că „este necesar să se insereze problema persoanei într-o viziune mai cuprinzătoare, pentru a evita limitarea creștinismului la problema om-Cristos, păcat-Har, așa cum a făcut Pascal, de exemplu. Nu există doar omul, ci și lumea, nu numai Fiul-Cristos-Har, ci și Tatăl-Creatorul-Providența. Simțul creat al lui Dumnezeu Tatăl nu trebuie subordonat simțului răscumpărător al lui Dumnezeu Hristos, ci ambele trebuie avute în vedere, deoarece ambele sunt esențiale creștinismului. Astfel, elementul uneori întunecat al păcatului și răului își găsește echilibrul în cel senin și vesel al creației și providenței: *Misterul lui Isus al lui Pascal*

[463] *Ibidem* , p. 185.

este desăvârșit în *Cântarea Creaturilor* a Sfântului Francisc .[464] [465].

Perspectiva lui Sciacca asupra „filosofiei creștine" găsește astfel convergențe notabile cu cea a lui Gilson și Maritain și evidențiază toată bogăția pe care spiritualitatea religioasă a dat-o și o poate da cercetării raționale: „Nici Platon, nici Aristotel" - afirmă el - „n-ar fi avut dezvoltarea pe care au avut-o de fapt, primul la Sfântul Augustin și cel de-al doilea la Sfântul Toma, fără creștinism, care a modificat și îmbogățit și problema filosofică. O filosofie creștină există *de fapt* și *de drept;* într-adevăr, orice filosofie, care este cu adevărat astfel, nu poate decât să fie creștină. Se poate repeta cu Vico *(De constantia,* PI, c. 4): *philosophum ex ipsius philosophiae officio debet esse christianum"* [45] .

2. Bontadini: Renașterea metafizică clasică și problema „de-elenizării creștinismului"

Studiile filosofice întreprinse de Gustavo Bontadini (1903-1990) pot fi rezumate prin titlurile celor două volume ale sale: „De la actualism la problematism" și „De la problematism la metafizică" [466]. În tinerețe, a abordat critic actualismul lui Gentile și a definit drept „problematism" diversele tendințe filosofice care - prin opoziție - derivau din acesta: existențialismul, neopozitivismul, praxisul, acesta din urmă atât în versiunea sa politică (marxism), cât și în cea științifică (tehnică) [467]. Întrebările lăsate nerezolvate de diversele forme de

---

[464] *Ibidem.*

[465] *Ibidem.*

[466] Vezi G. B ONTADINI , *De la actualism la problematism,* La Scuola, Brescia 1946 [amintiți-vă că Ugo Spirito a publicat și un volum cu același titlu în 1976: comparația critică cu actualismul lui Giovanni Gentile a fost resimțită ca o sarcină necesară pentru mulți filosofi italieni ai secolului al XX-lea]; I DEM , *De la problematism la metafizică,* Marzorati, Milano 1952; Vita e Pensiero, Milano 19962. Referitor la judecata lui Bontadini asupra poziției lui Spirito, vezi G. B ONTADINI , *Ugo Spirito și simplificarea problematicismului,* în I DEM , *De la problematism la metafizică* , cit.

[467] Problematismul apare astfel din dizolvarea actualismului „și se prezintă nu doar ca o componentă și un curent al filosofiei contemporane, ci ca o extindere a formei sale și la alte componente. Există, prin urmare, un problematism particular și unul general și răspândit" (G. BONTADINI , *Metafizica în filosofia contemporană,* în I DEM , *De la problematism la metafizică,* cit., p. 163). Despre diversele fețe filosofice ale problematismului, vezi și L. MESSINESE

„problematism” (care decurg din dizolvarea actualismului), conform lui Bontadini, ar deschide din nou calea către un tip de metafizică care își găsise primele formulări în Grecia (începând cu Parmenide) și pe care, prin urmare, îl definește drept „neoclasic”. Să reluăm drumul care l-a condus pe Bontadini la reafirmarea necesară a unei „metafizici a experienței” capabile să conducă din nou filosofia spre o tematizare riguroasă a ființei și a fundamentelor sale: numai o astfel de metafizică, în opinia sa, poate oferi niște presupoziții raționale pentru aderarea la credința religioasă și poate evita iraționalismul derivat dintr-o completă „de-elenizare a creștinismului”.

În 1925, Bontadini a absolvit filosofia la nou-înființata Universitate Catolică din Milano, sub îndrumarea lui Amato Masnovo, de la care a moștenit ideea unui fundament metafizic pentru discursul filosofic. Titlul tezei sale, publicată în 1928, a fost „ *Contribuția mea la o metafizică din experiență”*. Principiile fundamentale ale poziției sale reies din această teză: el critică actualismul lui Gentile pentru plasarea întregii realități în conștiință, rezultând o „pierdere radicală a lumii” sau „uitare a naturii” *(Naturvergessenheit)* , cum ar spune Schelling. În viziunea lui Bontadini, relația dintre subiect și obiect constituie o unitate-în-diferență, iar această unitate se realizează în conștiință: *primum-ul* din care provine cercetarea filosofică nu este ființa ca atare, nici conștiința înțeleasă în autonomia sa ontologică, ci mai degrabă prezentarea conținuturilor experiențiale conștiinței; este, prin urmare, „unitatea experienței” ca organizare rațională.

Pornind de la această perspectivă, Bontadini susține că metafizica experienței poate rezolva toate aporii și problemele pe care gândirea modernă le-a întâlnit de la Descartes încoace. Hermeneutica modernității filosofice a lui Bontadini este deosebit de interesantă și are încă numeroși susținători astăzi, mai ales printre cei care se inspiră din metafizica clasică și tomică. În primul rând, el interpretează gândirea modernă drept „gnoseologism” datorită prevalenței întrebărilor cognitive în cadrul acesteia: să luăm în considerare celebra întrebare a lui Kant despre posibilitățile și limitele rațiunii umane: „Ce pot ști?”

, „ *Problematismul” filosofiei contemporane sau absența metafizicii. Existențialism, neopozitivism, praxis,* în I DEM , *Raiul metafizicii. Filosofie și istoria filosofiei în Gustavo Bontadini,* Prefață de V. Melchiorre, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006, pp. 65-82.

(Was darf ich wissen ?). „Filosofia modernă", afirmă el, „este *gnoseologistă* , gnoseologismul fiind înțeles ca domeniul menționat anterior al problemei cunoașterii. [...] Epistemologia a fost terenul de vânătoare al filosofului timp de trei secole, de la Descartes până la începutul acestui secol, și [...] a fost sursa unui discurs care, atunci când s-a stins, a lăsat filosofia lipsită de orice *semnificație decisivă,* redusă la o funcție pur reflexivă sau lunară, așa cum vedem tocmai în situația actuală. În care vorbim de bunăvoie despre sfârșitul filosofiei; iar profesia de filosof a căpătat aspecte masochiste sau resemnatorii: se trece ostentativ scena la știință, se așteaptă cine știe ce fel de indiciu de la știință» [468]. Într-un mod foarte similar cu Vincenzo La Via (1895-1982), el afirmă că idealismul lui Gentile și mai ales actualismul său nu ar fi altceva decât rezultatul final al ciclului filosofiei moderne care își are originea în *cogito-ul cartezian* și care are o derivă imanentistă [469]. În special, el acuză gândirea modernă (de la Descartes la Hegel și Gentile) că a uitat fundamentul obiectiv al ființei pe care se bazează însăși posibilitatea transcendenței: «ciclul *filosofiei* moderne este ceva care stă *singur,* chiar dacă începuturile sale sunt articulate cu temele Evului Mediu târziu și ale Renașterii; ceva, adică, care se retrage *în*

---

[468] G. B ONTADINI , *Deviația metafizică la începuturile filosofiei moderne,* în I DEM , *Metafizică și dehelenizare,* Vita e Pensiero, Milano 1975, 35-53, p. 36. Despre conceptul de „gnoseologism" ca esență a modernității filosofice, vezi I DEM , *Investigații structurale ale gnoseologismului modern: I. Berkeley, Leibniz, Hume, Kant,* La Scuola, Brescia 1952.

[469] Vincenzo La Via a fost elev al lui Varisco și Giovanni Gentile și din 1940 a ocupat funcția de profesor de Filosofie Teoretică la Universitatea din Messina: a studiat în profunzime actualismul lui Gentile, dar apoi l-a criticat, ajungând la ceea ce a definit ca un „realism absolut" deschis nevoii unei „desăvârșiri religioase". În acest sens, vezi V. La VIA , Rezolvarea *idealismului în realismul absolut,* Carlo Foce, Genova 1938; I Dem , *Filosofie și religie,* în I Dem , Idealism *și filozofie,* G. D'Anna, Messina 1942, pp. 155-184; I Dem , *Restaurarea rosminiană a filosofiei,* Spes, Milazzo 1966. Vezi și G. BONTADINI , *Doctrina ontologică a lui Vincenzo La Via, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* » , 3-4, 1930; S. L O G IUDICE , *Problemele idealismului și realismului din perspectiva lui Vincenzo La Via,* Alfa, Messina 1996. La Via a evidențiat concordanțe și discordanțe cu metafizica lui Bontadini în V. L A V IA , *Întrebarea dintre mine și Gustavo Bontadini,* «Teoresi», XXXIV, 22.295-22.295, pp.

sine, structural. Podurile cu tradiția anterioară sunt tăiate – structural, tocmai – prin faptul că *fundamentul* care în ciclul anterior susținea teza «transcendenței» este șters. În această relație – care este o ruptură a relației [cu ființa] – trebuie măsurată cu atenție ceea ce numim „deviația metafizică", constatată la începuturile filosofiei moderne [470].

În special, Bontadini susține că ciclul filosofiei moderne constă în două faze, una ulterioară celeilalte: fenomenismul și idealismul. Fenomenismul a fost inaugurat de Descartes și a primit cea mai completă teoretizare la Kant; idealismul, pe de altă parte, a fost dezvoltat de J. G. Fichte și a atins apogeul în Germania cu Hegel și în Italia cu Giovanni Gentile.

Să explicăm mai bine ce înțelege Bontadini prin „fenomenalism". El se referă, pe bună dreptate, la Kant. După cum se știe, potrivit filosofului de la Königsberg, „a cunoaște înseamnă a reprezenta *(Vorstetten)":* conștiința plasează *(stetti) obiectul* înaintea sa *(vor)* . Conform lui Kant, cunoașterea noastră nu privește niciodată ființa în sine, ci fenomenele, adică ceea ce apare în ființă în reprezentările noastre. Conform teoriei fenomenale, nu cunoaștem niciodată lucrurile din lume așa cum sunt ele în sine *(sicuti sunt)* , ci așa cum apar ele conștiinței noastre *(sicuti apparent):* o consecință a fenomenalismului ar putea fi scepticismul, adică declararea necognoscibilității științifice a obiectelor pe care le experimentăm *(Mundus est fabula,* așa cum scrie în titlul cărții pe care Descartes o ține în mână în celebrul portret realizat de Jan Baptist Weenix în 1647). La sfârșitul secolului al XVIII-lea, Gottlob Ernst Schulze a scris un volum intitulat *Aenesidemus* în care a evidențiat toate posibilele derive sceptice ale criticii kantiene și, prin urmare, ale unei teorii fenomenale a cunoașterii: pentru a depăși posibila derivă sceptică a fenomenalismului kantien, Johann Gottlieb Fichte a elaborat în „doctrina științei" *(Wissenschaftslehre)* o formă de „idealism transcendental" care a eliminat conceptul kantian de „lucru în sine", precum și dualismele kantiene (fenomen și noumen, necesitate și libertate etc.), oferind astfel omului garanția
definiția epistemologică a oricărei cunoașteri posibile. Absolutizarea transcendentală a sinelui, subliniază Bontadini, a fost dusă de Hegel până la extremele sale consecințe imanentiste în „filosofia Spiritului".

---

[470] G. B ONTADINI , *Deviația metafizică la începuturile filosofiei moderne,* cit., pp. 37-38.

Iată cum schițează Bontadini relația dintre fenomenism și idealism: „Idealismul modern (pe care îl vom distinge acum de idealismul contemporan [al lui G. Gentile]) este împărțit în două faze, cea fenomenistică și cea mai propriu-zis idealistă. Prima - care merge de la Descartes la Kant inclusiv - trage consecința presupoziției dualiste și «închide cunoașterea în sine» (se cunoaște doar fenomenul, nu lucrul în sine); a doua trage consecința consecinței, care constă în negarea presupoziției de plecare (lucrul în sine, ca altceva decât gândirea, nu poate fi admis) ” [471].

Criticând fenomenalismul și idealismul tipice gândirii moderne, Bontadini reafirmă principiul „unității experienței” ca bază pentru reconstrucția metafizică a filosofiei. În special, el respinge noțiunea de experiență *(Erfahrung)* așa cum este înțeleasă de Kant și de o mare parte a gândirii moderne: „Punctul de plecare kantian este nelegitim, tocmai ca punct de plecare, deoarece presupune imediat (chiar din punctul de plecare!) un concept de experiență care necesită, în cel mai bun caz, mediere, demonstrație, introducere sau cum s-ar numi”. Bontadini respinge conceptul de experiență ca recepție (empirism) și ca construcție (idealism postkantian) și reiterează că doar conceptul de experiență ca „prezență” poate fi luat ca punct de plecare, deoarece este „imediat întemeiat și fundamental”. Ni se pare că această concepție a experienței ca prezență a obiectului în conștiința umană apropie poziția lui Bontadini de fenomenologia lui Edmund Husserl și mai ales de „fenomenologia realistă” a lui Edith Stein, care are implicații ontologice și teologice fundamentale [472].

---

[471] G. B ONTADINI , *Despre esența filosofiei contemporane,* «Rivista di filosofia neoscolastica», XXXIII, 1941, numărul IV, pp. 490-514; eseul a fost republicat în IDEM , DE *la actualism la problematism,* cit., p. 194.

[472] Vezi în special E. H USSERL , *Erfahrung und Urteil: Untersuchungen Zur Genealogie Der Logik,* [Redigiert und heruasgegeben von L. Landgrebe], Allen and Unwin, Londra 1939; Meiner Verlag, Hamburg 1999; E. S TEIN , *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins,* [scris în 1937], Herder Verlag, Freiburg iB 1950, 1986 [3]; tr. ea. de L. Vigone, Prezentare de A. Ales Bello, *A fi finit și a fi etern. Pentru o elevare la simțul ființei,* Città Nuova, Roma 1988. Despre concepția lui Bontadini despre experiență, vezi și S. M. ASCHIETTI , *Experiența și fundamentele sale metafizice în gândirea lui G. Bontadini,* «Annali dell'istituto per gli Studi Storici», 15, 1998, pp. 545-632 .

Conform lui Bontadini, aceștia sunt doi piloni pe care se bazează o posibilă reconstrucție metafizică: „unitatea experienței" și principiul non-contradicției, pe care Bontadini îl numește ontologic „principiul lui Parmenide". În opinia sa, „ceea ce putem numi *cu onoruri* «principiul lui Parmenide» - ființa nu poate fi limitată inițial de neființă - [...] este împlinirea a ceea ce trebuie considerat principiul lui Parmenide în sens propriu, istoric [473]". Pornind de la presupunerea parmenidiană care neagă existența devenirii ca fiind contradictorie (ființa este și nu poate să nu fie; devenirea ar fi sinonimă cu neființa), Bontadini efectuează o investigație genealogică, adică își împinge raționamentul până la însăși *originea* ființei și a ceea ce experimentăm ca devenire. În opinia sa, „principiul eleatic: «ființa nu poate să nu fie, ființa nu poate fi anulată, devenirea este contradictorie» trece în această altă afirmație: ființa nu poate fi anulată *inițial* , *devenirea nu poate fi originală* " [474]. El subliniază astfel că „devenirea este posibilă, dar numai prin puterea Indestructibilului [adică a lui Dumnezeu]" [475]. În acest fel, el reformulează „principiul lui Parmenide" ca un „principiu al creației" unde Creatorul este figura sursei originale a ființei: *„epifania Adevărului"* - scrie el - *„se află în principiul Creației și numai cu el: Prima Veritas.* Înainte de acest principiu există doar adevărul pur formal al principiului non-contradicției. Care, mai mult decât adevărul, este criteriul adevărului, norma conform căreia determinăm adevărul ca constatare a ființei" [476]. Mulți au criticat această trecere de la o utilizare logică a principiului non-contradicției la o utilizare ontologică și mai ales au criticat introducerea „principiului creației" în cadrul unui argument filosofic riguros: de fapt, „principiul creației" are origini biblice *de facto* , iar Bontadini îl folosește ca un fel de *deus ex machina*

---

[473] G. B ONTADINI , *Conversații despre metafizică,* [ediția originală 1971], Introducere de A. Bausola, Vita e Pensiero, Milano 1995, vol. II, p. 194.

[474] G. BONTADINI , *Pentru o teorie a fundamentului, [ediția originală* 1973], în Idem, *Metafizică și dehelenizare,* cit., p. 28. Despre tema lui Bontadini despre fundamentul devenirii, vezi A. GNEMMI , PROTOLOGIA *în gândirea lui Gustavo Bontadini,* Verifiche, Trento 1976; G. G TODAY , *De la devenire la imuabil. Un studiu asupra gândirii lui Gustavo Bontadini,* Prefață de E. Severino, Cafoscarina, Veneția 2003.

[475] G. B ONTADINI , *Pentru o teorie a fundamentului,* cit., p. 28.

[476] G. B ONTADINI , *Conversații despre metafizică,* cit., vol. II, p. 193.

pentru a vindeca aporiile metafizicii sale.

Ontologia lui Bontadini se bazează în mod explicit pe teza lui Parmenide despre unitatea și univocitatea ființei: aceasta a atras multe critici, chiar și din partea aristotelicilor de la Universitatea din Padova (gândiți-vă la Marino Gentile, Pietro Faggiotto și Enrico Berti). Urmându-l pe Stagirit, aceștia din urmă afirmă că „ființa se exprimă în multe feluri (*to òv léghetai pollakós*)" [477]și că are în special patru semnificații fundamentale, capabile să explice prezența devenirii. În special, padovanii interpretează devenirea în ființă ca o trecere de la potențialitate *(dynamis)* la act *(enérgheia/entelécheia):* sămânța este copacul în potențialitate, copacul este sămânța în act; statuia este actul găsit în potențialitate în blocul de marmură. Acesta este sensul *dinamic* al ființei care traversează toate celelalte semnificații și categorii diferite. Totul poate fi, la nivelul său categorial, în potențialitate sau în act. Trecerea continuă a tuturor entităților de la potențialitate la act reprezintă, de asemenea, traducerea devenirii biologic-naturale într-un sens ontologic. După cum explică Aristotel în cartea a XII-a a *Metafizicii,* devenirea tuturor lucrurilor își are originea în primul act *(próte entelécheia)* , care este „mișcătorul nemișcat" și este un Dumnezeu înțeles naturalist: «trebuie să existe ceva care se mișcă fără a fi mișcat și care este substanță și act etern. [...] Prin urmare, primul mișcător se mișcă ca ceea ce este iubit *(kinéi os erómenon),* în timp ce toate celelalte lucruri se mișcă fiind mișcate. [...] Acestui principiu - lui Dumnezeu - îi aparține o viață perpetuu continuă și veșnic» [478].

Poziția lui Bontadini asupra univocității ființei și a contradicției consecvente (cel puțin aparentă) a devenirii a fost preluată și dusă până la cele mai radicale consecințe de către unul dintre cei mai originali studenți ai săi: Emanuele Severino. În 1964, Severino a publicat un articol care a stârnit o dezbatere aprinsă în Italia: *Întoarcerea la Parmenide.* Heidegger a citit și el acest articol de Severino și a afirmat: „Severino mi-a imobilizat *Dasein-ul* ". În această lucrare, filosoful italian susține că experiența nu atestă devenirea, adică intrarea în neant sau ieșirea din neant, ci doar apariția și dispariția entităților. Radicalizând intuiția maestrului său, Severino bazează eternitatea pe

[477] CĂTRE ARISTOTEL , *Metafizică,* 1003 ab

principiul lui Parmenide.[478] [479]natura absolută a entităților și merge până la a susține că devenirea nu este nimic mai mult decât o credință, o credință împărtășită de întreg Occidentul, dar totuși absolut irațională: devenirea ar fi contrară legii logosului *și* nu ar fi nimic mai mult decât o iluzie a experienței noastre [480].

---

[478] ARISTOTEL , *Metafizică,* 1072 b. Despre criticile aduse metafizicii lui Bontadini de către aristotelienii padovani, vezi: M. GENTILE , CELE *patru pisici ale metafizicii și găinile lui Renzo,* «Rivista di Filosofia Neo -SCOLASTICA », LXX, 1978, pp. 410-420; E. BERTI , Contradictorii *, aparențe și probleme ale devenirii,* «Studium», LXXIV, 1978, pp. 809-819; P. F AGGIOTTO , *Ființa ca act (Răspuns către G. Bontadini),* «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», LXXIV, 1982, pp. 109-115; E. B ERTI , *Problematicitatea și dialecticitatea „metafizicii clasice",* în I DEM , *Căile rațiunii,* Il Mulino, Bologna 1987, pp. 187-207.

[479] Interviu cu Severino realizat de Antonio Gnoli și publicat în ziarul «Repubblica» pe 31 octombrie 2001, cu titlul „ *Severino: Ciocnirea mea cu Biserica Catolică".* Despre dezbaterile stârnite de pozițiile lui Bontadini și Severino, vezi și F. TUROLDO , *Polemice metafizice. Patru dezbateri despre Dumnezeu, Ființă și Neant,* Prefață de C. Vigna, Cafoscarina, Veneția 2001; U. Regina , *Imposibila credință creștină și bucuria filosofică a lui Emanuele Severino,* în I DEM , *Pragul credinței. Întrebarea actuală despre Dumnezeu,* Studium, Roma 2001, pp. 115-130.

[480] Vezi E. SEVERINO , REVENIND *la Parmenide,* «Rivista di Filosofia Neo - Scolastica», 2, 1964, pp. 137-175; acum în I DEM , *Esența nihilismului,* Adelphi, Milano 1982, pp. 19-61. Carlo Augusto Viano stigmatizează figura lui Severino ca un «fel de Heidegger italian minor» (CA VIANO , *Filosofia italiană a secolului XX, Il Mulino, Bologna 2005, p. 94), însă observă că «* ÎN CIUDA anumitor afinități de conținut și gusturi filosofice, filosofia ființei a lui Severino este diferită de cea a lui Heidegger, deoarece folosește instrumentele scolasticii, în primul rând principiul non-contradicției, în timp ce Heidegger a atribuit întotdeauna metafizica formelor de filosofie care au pierdut noțiunea ființei». Însă, în ceea ce privește diagnosticul lumii moderne ca produs al primatului tehnologiei, există un acord între filosofia lui Heidegger și cea a lui Severino» *(ibidem,* p. 97). Conform lui Viano, «Originalitatea lui Severino a constat în faptul că a introdus acest motiv [tehnologia ca expresie completă a nihilismului occidental] în filosofia neoscolastică, încălcându-i calmul măsurat. Acest lucru a produs și o ruptură între Universitatea Catolică și Sevenino, care au ajuns la un acord de a abandona universitatea în care se formase. Pe de altă parte, filosofia sa, simplă și repetitivă, care oferea formule verbale eficiente, a stârnit interes, mai ales în rândul amatorilor, și pentru că,

Conceptele teoretice ale lui Severino au fost pe larg contestate și puse la îndoială, inclusiv din cauza consecințelor lor asupra credinței creștine: ele ajung să nege transcendența lui Dumnezeu și nemurirea sufletului însuși. Pe aceste probleme teologice, Severino a intrat în polemici deschise cu Biserica Catolică [481].

Să revenim acum la perspectiva lui Bontandini, abordând o problemă abordată de filosof începând cu anii 1960: „de-elenizarea" creștinismului.

Dezelenizarea este un fenomen intelectual care s-a răspândit pe scară largă după cel de-al Doilea Război Mondial și privește atât filosofia, cât și creștinismul. În general, ea implică o ruptură cu categoriile tradiționale ale gândirii grecești care au hrănit întotdeauna atât teologia rațională (pentru formularea dogmelor), cât și filosofia occidentală însăși. În filosofie, dezelenizarea a însemnat abandonarea metafizicii clasice, în timp ce în teologia catolică a dus la respingerea abordării raționale, cum ar fi toate argumentele referitoare la *praeambula fidei.* Filosofia dezelenizată, afirmă Bontadini, este o „filosofie care nu mai pretinde să impună omului o anumită imagine despre ființă - și despre omul însuși - ci îl plasează pe om în fața responsabilității de a-și alege propria imagine [482]". O filozofie de-elenizată corespunde unei credințe creștine care „nu mai are o metafizică în urma ei [483]". „În acest climat", subliniază Bontadini, „gândirea religioasă însăși, teologia, își tematizează respingerea abordării raționale, ceea ce înseamnă apoi o respingere a unei tradiții care datează de secole, de la originile filosofiei grecești. Este tema de -

---

în marele cor care contesta cunoașterea științifică, părea să permită respingerea cu un cost redus a unei cunoașteri pe care erai incapabil să o înțelegi și să o practici» (*ibidem*).

Leonardo Messinese, pe de altă parte, se angajează într-un dialog constructiv cu poziția ontologică a lui Severino, dezvoltând o „metafizică a transcendenței" capabilă să răspundă obiecțiilor lui Severino: vezi L. Messinese , Aspectul *lumii. Dialog cu Emanuele Severino despre „structura originală" a cunoașterii,* Mimesis, Milano 2008.

[481] Pe acest subiect, vezi E. S. EVERINO , *„Ciocnirea mea cu Biserica",* Rizzoli, Milano 2001.

[482] G. B ONTADINI , *Episoade de dehelenizare,* în I DEM , *Metafizică și dehelenizare,* cit., pp. 65-160, p. 66.

[483] *Ibidem.*

elenizării creștinismului. O de-elenizare care privește nu numai *praeambula menționată anterior* , ci însăși articularea internă a discursului religios ” [484].

În special, Bontadini a examinat patru exemple de dehelenizare tipice celei de-a doua jumătăți a secolului al XX-lea: perspectiva epistemologică a matematicianului Giovanni Melzi, „gândirea slabă” a lui Gianni Vattimo și problemele teologice ridicate de Leslie Dewart și Claude Tresmontant.

Conform lui Giovanni Melzi, știința contemporană „a devenit o lume autosuficientă și chiar intolerantă față de tutela filosofiei tradiționale”, [485]care încă pretinde a fi *regina științei.* El afirmă, de asemenea, că credința creștină poate fi încă plauzibilă doar dacă se eliberează de o teologie „împovărată cu acreditări de raționalitate [486]”. La canadianul Leslie Dewart, apelul la dehelenizare intră în însăși teologia catolică: la Dewart, „metafizica clasică nu este doar pusă deoparte, ca ceva ce nu mai este credibil, ci este indicată ca rădăcina multora dintre deficiențele și întârzierile de care catolicismul se eliberează fericit [după Conciliul Vatican II] [487]”. Potrivit autorului canadian, scolastica ar trebui considerată încheiată odată cu Iluminismul: «Biserica Catolică, rămânând atașată de aceasta, a compromis înțelegerea cu noua civilizație timp de secole și a rămas o «insulă medievală», vorbind o limbă care a devenit de neînțeles pentru noul secol» [488].

Bontadini acuză atât pozițiile lui Melzi, cât și pe cele ale lui Dewart de fideism și iraționalism: o credință care încearcă să renunțe la susținerea rațională ajunge inevitabil la rezultate iraționaliste și fundamentaliste periculoase. Bontadini afirmă că credința creștină este și rămâne un mister: totuși, creștinul este împuternicit de Sfintele Scripturi să „ofere rațiune *(logon didónai)”* pentru credința din el, adică

---

[484] *Ibidem,* p. 67.

[485] G. MELZI , CREDINȚĂ *, religie și știință,* Paideia, Brescia 1968, p. 12.

[486] *Ibidem,* p. 23.

[487] G. BONTADINI , *Episoade de dehelenizare,* cit., p. 94. Volumul lui Dewart analizat și criticat de Bontadini este următorul: L. Dewart , Viitorul *credinței,* Herder, New York 1966; editat de G. Riva, *Viitorul credinței. Teismul într-o lume care a ajuns la epoci,* Queriniana , Brescia 1968.

[488] G. B ONTADINI , *Episoade de dehelenizare,* cit., p. 96.

să caute o posibilă justificare a credinței chiar și pe planul raționalității. Riscul unei credințe total detașate de rațională, avertizează Bontadini, nu aduce nicio inovație nici măcar în viața Bisericii, ci doar emotivism, precum și alegeri pastorale dictate de fideismul orb.

Interesante sunt și criticile lui Bontadini la adresa lui Gianni Vattimo, care acuză atât metafizica clasică, cât și teologia pe care se bazează aceasta de conservatorism. Potrivit lui Bontadini, „metafizica – adică concepția despre ființă ca stabilitate – contrar aparențelor superficiale, nu este orientată și nu se orientează într-o direcție conservatoare [489]". Dimpotrivă: metafizica, teoretizează prezența unei Ființe care este bunătate supremă și dreptate supremă, oferă baza pentru posibile schimbări istorice și chiar revoluții politice în numele valorilor eterne ale binelui comun și dreptății sociale. Prin urmare, el reiterează că „metafizica nu este în conflict cu nevoia de inovație istorică și, în cele din urmă, de Revoluție " [490].

În Claude Tresmontant, Bontadini discerne fenomenul nou și, în anumite privințe, paradoxal al unui „tomism dezelenizant [491]". Într-un volum din 1972 intitulat *Les problèmes de l'atheisme,* autorul francez contrastează radical lumea culturală greacă cu cea evreiască și merge până la a susține că esența gândirii filosofice grecești este ateistă. În opinia sa, „filosofia greacă, departe de a oferi vreo bază teismului, este într-adevăr marea matrice a ateismului care, formulat chiar în Grecia, s-a prelungit apoi, cel puțin într-una sau anumite dintre formele sale, de-a lungul întregii istorii a gândirii occidentale [492]". Esența gândirii grecești, potrivit lui Tresmontant, este imanența sau naturalismul, conform căruia „lumea este singura ființă": ateismul lumii grecești „de la bun început se prezintă sub două forme: cea crud materialistă,

---

[489] *Ibidem,* p. 140.

[490] *Ibidem,* p. 145. În momentul în care a scris aceste pagini — în anii 1970 — Bontadini cu siguranță nu putea fi conștient de evoluțiile ulterioare pe care le-ar cunoaște poziția lui Vattimo. Bontadini, însă, observă că Vattimo este „una dintre cele mai fine minți filosofice ale tinerei generații" *(ibidem,* p. 128) și simte că gândirea sa are un potențial considerabil: prin urmare, îl plasează printre „rândurile dezelenizatorilor" *(ibidem)* și nu-l cruță de critici dure pentru modul distorsionat în care prezintă metafizica clasică.

[491] G. B ONTADINI , *Episoade de dehelenizare,* cit., pp. 146-147.

[492] *Ibidem,* p. 147.

propusă de atomiștii presocratici, și cea animistă sau hilozoistă, născută și ea în aceeași perioadă și în același mediu” [493]. Mai mult, el vede în Parmenide adevăratul început al ateismului occidental: „Tot raționamentul lui Parmenide” - conform lui Tresmontant - „se bazează pe presupoziția sau pe punerea întrebării în discuție, că există un singur fel de ființă: ființa lumii. Ateismul, până în ziua de azi, se va baza pe aceeași punerea întrebării în discuție” [494].

Ateismului intrinsec al filosofiei grecești, Tresmontant pune în contrast „Doctrina evreiască a Cuvântului” [495]: acesta este „cuvântul creator” (în ebraică *davár)* cu care Dumnezeu, conform relatării *Genezei,* cheamă lucrurile lumii la ființă, făcându-le să existe concret. Un tomism autentic, bazat pe concepția lui Dumnezeu ca *Ipsum Esse Subsistens,* nu poate fi fondat decât pe „ontologia evreiască”, așa cum este enunțată în cartea *Genezei* și *în Exod* (3, 14), unde Iahve se definește ca Ființă *(Eié asher Eié).*

Bontadini îl critică pe Tresmontant pentru unele inexactități istoriografice grave, în special pentru că consideră gândirea lui Parmenide drept „fundamentul întregului ateism occidental [496]”. Pentru Bontadini, tocmai pornind de la principiul lui Parmenide se poate ajunge la teoretizarea *sola ratione* a „principiului creației”, care este baza întregului edificiu conceptual al credinței iudeo-creștine. În opinia sa, „dehelenizarea, deși justificată în raport cu sistemele filosofice grecești - și viziunea corelativă asupra vieții - căreia îi lipsea încă teorema creației, nu este totuși justificată în raport cu acel Principiu al lui Parmenide care, așa cum a provocat ascensiunea acelor sisteme, deschide și calea către irupția triumfătoare a concepției creaționiste, care atenuează aporia care a afectat și a zdrobit gândirea greacă”. [497]Putem înțelege atunci concluziile lui Bontadini despre „tomismul dezelenizat” propus de autorul francez: „Furia lui Tresmontant împotriva lui Parmenide duce la eradicarea metafizicii; [...] acest tomism dezelenizat, complet dezelenizat, este echivalent cu dispariția

---

493 *Ibidem* .

494 C. T. RESMONTANT , *Problemele ateismului,* Seul, Paris 1972; Problemele *ateismului,* Ediții Pauline, Roma 1973, p. 35.

495 *Ibidem* , p. 19.

496 GB ONTADINI , *Episoade de delenizare,* citat, p. 148.

497 *Ibidem* , p. 156.

tomismului însuși. Între timp, recunoașterea Principiului lui Parmenide permite rigoarea *demonstrațiilor* tomiste, lăsând în același timp calea deschisă acelei juste și necesare lucrări dezelenizante, care constă în a pune deoparte toate acele *sisteme antice* care nu au putut să se deschidă concepției creaționiste («ontologiei evreiești»!") [498].

3. Figuri și probleme ale „spiritismului italian"

Filosoful științei Giulio Preti (1911-1972) a emis o judecată foarte negativă asupra mișcării definite drept „spiritism italian", care s-a dezvoltat din anii 1930 până în perioada de după cel de-al Doilea Război Mondial; el a acuzat „spiritualismul că a deprovincializat cultura națională, punând accentul pe tema abstractă a realismului împotriva filosofiei idealiste și o reconstrucție metafizică dogmatică, separată de orice contact cu experiența [499]". Nu împărtășim întru totul judecata dură a lui Preti. Să încercăm, așadar, să evidențiem caracteristicile principale ale spiritismului, care, în opinia noastră, are fundamente teoretice foarte profunde, care merită cu siguranță să fie valorizate.

În primul rând, să spunem că „spiritualismul italian" nu a fost o mișcare unitară, ci a cuprins mai degrabă o pluralitate de abordări care își găseau *firul comun* într-o filosofie augustiniană a interiorității: Sfântul Augustin, cu metafizica sa a interiorității umane, a fost un punct de referință fundamental pentru toți spiritualiștii [500]. Termenul

---

[498] *Ibidem,* da. 159–160.

[499] G. PRETI , *Spiritualismul catolic, „Studii filosofice", VII, februarie 1946* , pp. 41–64.

[500] Adriano Bausola a evidențiat un alt motiv istorico-politic pentru referința la Augustin, care a caracterizat cultura italiană în anii 1940: „Neo-augustinienii pot fi considerați acei gânditori care, confruntați cu o civilizație în declin (după tragica spulberare a valorilor în timpul războiului) și în chestionarea chinuită a civilizației care avea să o înlocuiască, au perceput totuși ecoul existențial în tulburările sociale, culturale și civile răspândite [...]; ei credeau că, pornind de la analiza acestei crize existențiale și sociale și de la concretețea omului istoric, ar trebui să se înceapă să se încerce o nouă construcție, așa cum făcuse Sfântul Augustin în ceea ce privește criza Imperiului Roman [...]. Un nou motiv - istorico-epocal - a fost astfel plasat alături de motive filosofice (interioriste)

„spiritualism creștin" a fost propus de Sciacca la începutul anilor 1940 și a fost utilizat pe scară largă în cartea sa din 1945 pentru a caracteriza „ultima expresie semnificativă a filosofiei italiene, curentul cel mai viu, răspândit și discutat [501]". Cu toate acestea, termenul „spiritualism" a fost curând abandonat de aproape toți autorii care se refereau la această abordare augustiniană bazată pe primatul interiorității. Pentru a-și desemna poziția, Ausgusto Guzzo a folosit termenul „idealism" (evident nu în sensul lui Croce și Gentile), Michele Federico Sciacca „filosofia integrității", Fecile Battaglia „filosofia valorii", Stefanini „imaginism" și ulterior „personalism", Luigi Pareyson „filosofia ontologică a persoanei" [502].

Mai mult, unul dintre elementele fundamentale care au diferențiat „spiritualismul italian" de cel francez (al lui Bergson, Blondel, Lavelle, Le Senne etc.) a fost contactul său strâns cu idealismul și, în special, cu actualismul lui Gentile. Sciacca și Carlini au fost studenți direcți ai lui Gentile, iar perspectiva lor a provenit dintr-o autocritică a actualismului însuși. Spiritualiștii italieni, subliniază Armando Rigobello, „s-au maturizat în cadrul crizei idealismului și în dialog cu temele idealiste preluate de neoidealism. În Franța, rolul idealismului a fost marginal, iar mai degrabă atenția la dinamica psihologică s-a transformat ulterior în meditație speculativă. În Italia, caracteristicile [regăsite] în spiritualismul lui Carlini pot fi găsite și la alte figuri de gânditori [contemporani cu el], de la Guzzo la Sciacca, de la Battaglia la Lazzarini, ca să nu mai vorbim de Stefanini și Pareyson, la care însă accentuarea personală dezvăluie o schimbare a orizontului reflecției" [503].

Inspirându-se în special din influența actualismului lui Gentile,

---

mai vechi pentru a «relansa» augustinianismul" (A. B AUSOLA, *Neoscolastica e spiritualismo,* în A A. V V., *La filosofia italiana dal postoguerra a oggi,* pp. 273-354, p. 279).

[501] MF S CIACCA, *Filosofia azi,* [ediția întâi 1945], Marzorati, Milano 1958 [3], p. 368.

[502] SAINATI S-A OPRIT ȘI asupra imposibilității de a percepe o legătură școlară în cadrul „spiritismului italian" în „*spiritismul creștin" și forma sa dinastică: Carlini-Guzzo-Sciacca,* „Giornale di metafisica", 1955, pp. 248-282.

[503] A. R IGOBELLO, *Spiritualism,* în P. R OSSI (ed.), *Filosofie,* Utet, Torino, Voi. IV, p. 485-511, p. 502.

acești autori italieni, fiecare cu o abordare distinctă și originală, au căutat să afirme supremația spiritului asupra materiei, supremația libertății asupra determinismului naturalist și, mai presus de toate, o posibilă transcendență în chiar actul gândirii. Ei au fost de acord că gândirea umană nu se explică pe deplin pe sine. Aceste elemente au fost bine evidențiate și de Nunzio Incardona (1928-2003), care a fost și el un discipol al lui Scicca: «De la Carlini, la Guzzo, la Stefanini și Sciacca, spiritualismul creștin s-a aflat în contact, și nu numai pentru *contemporaneitate* , ci și pentru *filiație spirituală,* cu ultimul și cel mai serios efort speculativ al Idealismului: Giovanni Gentile a influențat atât de mult istoria filosofică a acestor ultimi ani încât nu este posibil să-l ignorăm (nici exponenții majori ai Spiritualismului italian nu l-au ignorat), nu numai: dar a exprimat și din adâncul meditațiilor sale filosofice chinuite, pasionale și incitante, anxietatea și dorința de un Absolut transcendent pe care litera *tuturor* operelor sale filosofice cele mai semnificative nu a reușit să le închidă în cercul rigid al autosuficienței și al apriorismului absolut al actului gândirii, legitimând astfel, în aprofundarea gândirii sale, recuperarea materialelor care au determinat necesitatea unei fundamente mai decisive a primatului spiritualului [...] și a unui Principiu absolut (transcendența și existența lui Dumnezeu)» [504]. Spiritualismul italian - continuă Incardona - în ciuda particularității individuale a susținătorilor săi, a fost „o mișcare originală a gândirii catolice care [s-a asigurat] independentă de idealism și neoscolastică” [505].

---

[504] N. I. NCARDONA , *Probleme interne ale spiritualismului creștin,* Bocca Editori, Milano 1952, p. 10-11.

[505] *Ibidem, p. 12. Despre* IDEILE călăuzitoare ale spiritismului italian, vezi și M.T. ANTONELLI , Neospiritualismul italian: Sciacca, Carlini, Guzzo, *« Giornale di metafisica»* **,** 2, 1955, pp. 192-224; despre aspectele teologice ale spiritismului italian, vezi și G. FERRETTI , Teme teologice *emergente la unii autori reprezentativi ai așa-numitului «spiritism creștin» italian (Carlini, Sciacca, Guzzo),* ÎN A. V. V. , Teologia italiană *astăzi,* Morcelliana, Brescia 1980, pp. 307-355; A. RIZZACASA , CREȘTINISMUL ȘI CULTURA CREȘTINĂ ÎN TRANZIȚIA *de la neoidealism la spiritualism,* în E. A. GAZZI (ed.), *Gândirea creștină în filosofia italiană a secolului al XX-lea,* Milella, Lecce 1980, pp. 191-198; G. I NVITTO, SPIRITISM, PERSONALISM ȘI TENDINȚE EXISTENȚIALE ÎN GÂNDIREA CREȘTINĂ, ÎN O. POMPEO F aracovi *(* ed .) , Tendințe *în filosofia italiană în epoca fascismului,* cit., pp. 293-327.

Înainte de a analiza câteva dintre cele mai originale perspective din acest climat, să evidențiem elementul speculativ împărtășit, deși în forme diferite, de toți spiritualiștii: subiectivitatea umană ca *incipit* al oricărui discurs ontologic și metafizic posibil. Nu se poate vorbi direct despre ființă fără o referire preliminară la conștiința subiectivă care o cunoaște prin *logos* și o exprimă prin cuvânt. Toate formele diferite de spiritism își găsesc unitatea în a fi filozofii ale *cogito-ului,* adică urmași ai augustinianismului, cartesianismului și ai tuturor perspectivelor antropocentrice ale modernității. Dacă metafizica clasică și cea tomică s-au inspirat din zicala *„primum cognitum est ens",* spiritualiștii sunt de acord că *primum cognitum* nu este ființa direct obiectivă, ci actele conștiinței umane. Acesta este unul dintre elementele speculative care diferențiază spiritismul de neoscolastică și care a fost sursa unor dezbateri aprinse chiar și la Centrul de Studii Filosofice Gallarate. Un ecou al acestor dezbateri despre primatul cogito-ului *poate* fi găsit din nou în următoarele cuvinte ale Soviei Vanni Rovighi, care apără o abordare epistemologică de tip clasic: «O credință destul de răspândită în istoria filosofiei este că primul adevăr, imediat evident și presupus oricărui alt adevăr, este *cogito- ul* , *«eu gândesc»;* acum mi se pare că obiecțiile ridicate la această teză de Hume și, în epoca contemporană, de Mach, de Avenarius, de James și de alții, sunt pe deplin valabile. Nu se are intuiția gândirii, a cunoașterii; se cunosc lucrurile - oricare ar fi acestea -, se văd culorile, se aud sunetele, se gândește la numere etc., nu se vede văzând, nu se aude auzind și, imediat, nu se gândește gândind. Primul adevăr, implicit în fiecare afirmație, nu este *cogito-ul,* ci *există ceva* [ființa în obiectivitatea sa]» [506].

Michele Federico Sciacca, pe de altă parte, revendică deplina legitimitate filosofică a ceea ce el numește „spiritism critic", care se dezvoltă pe baza gândirii augustiniene și corectează antropocentrismul modern într-un sens teist. El afirmă că „în Italia există un curent de gândire (în cadrul căruia diferențele sunt notabile) care se angajează: a) să recupereze conceptele de interioritate, spiritualitate sau critică (principiile fundamentale ale gândirii moderne [...]) pe linia conștiinței de sine platonico-augustiniene; b) cu scopul de a stabili și aprofunda

[506] S. V ANNI R OVIGHI , *Omul și natura. Note pentru o antropologie filosofică,* Vita e Pensiero, Milano 1980, p. 171.

problema persoanei și odată cu ea pe cea a metafizicii ” [507].

În special, Sciacca definește mișcarea spiritualistă italiană ca un fel de „neopatristică”. Unele elemente fundamentale ale antropologiei teocentrice dezvoltate de Părinții Bisericii, în opinia sa, pot fi revizuite pentru a depăși criza culturală a unei mari părți a secolului al XX-lea, o criză etică și politică, precum și una speculativă: „Observați cum gândirea patristică, adică prima elaborare filosofică a creștinismului, culminând cu Sfântul Augustin, este în esență o antropologie teocentrică, un umanism teistic (Dumnezeu și om; om și Dumnezeu) și cum umanismul secolului al XV-lea, în opoziția sa față de scolastica aristoteliană, se inspiră din surse patristice. Ori de câte ori se pune problema omului, Patristica, fundamentul pentru o soluție autentică la aceasta, devine «actuală»”. Prin urmare, ni se pare (fără ca aceasta să implice vreo rigiditate exclusivistă) că o soluție creștină la problemele gândirii contemporane, care este în esență «antropologică», este posibilă în sensul, să spunem, al unei «neopatristici» care ia în considerare ce e mai bun din scolastică și nu în celălalt sens al unui «neo-scolastică» rigid aristotelic [508].

---

[507] MF S CIACCA , *Interioritate obiectivă,* Marzorati, Milano 1960, p. 61.

[508] *Ibidem,* p. 47 [în notă]. O trimitere puternică la Augustin, cu nevoia aferentă de „filosofare în credință”, poate fi găsită și la perugianul Teodorico Moretti-Costanzi (1912-1995): gândirea sa se dezvoltă dintr-o comparație critică cu modernitatea (Spinoza și Schopenhauer) și cu ontologia lui Carabellese și Heidegger, pentru a ajunge la un fel de „misticism speculativ”. Filosofia creștină a lui Moretti-Costanzi a fost elaborată *lateral* de principalele curente de gândire, dar nu este din acest motiv lipsită de motive originale și de un interes notabil. Printre principalele sale lucrări merită menționate: T. M ORETTI -C OSTANZI , *L'ascetica di Heidegger,* Arte e Storia, Roma 1949; I DEM , *Pământenismul edenic al creștinismului și contaminarea spiritualistă,* Patron, Bologna 1956; I DEM , *Sensul istoriei,* Alfa, Roma 1963; I DEM , *Credința înțeleaptă și Hristosul istoric,* Edițiile Aulei Franciscane de Cultură „P. Antonio Giorgi”, Assisi 1981; I DEM , *Revelația filosofică,* Edițiile Aulei Franciscane de Cultură „P. Antonio Giorgi”, Assisi 1982. Fundația Siro Moretti-Costanzi a editat *operele complete* ale lui Teodorico Moretti-Costanzi la editura Armando din Roma; vezi și T. M ORETTI -C OSTANZI , *Opere* , editată de E. Mirri - M. Moschini, Bompiani, Milano 2009; M. M OSCHINI , *Asceza*

4. *«Adevărul este mama timpului»:* idealism și platonism la Augusto Guzzo

Ne concentrăm acum asupra unora dintre cele mai semnificative figuri ale spiritismului, începând cu Augusto Guzzo (1894-1986), care, tot în omagiu adus lui Sebastiano Maturi (1843-1917) - profesorul său la Universitatea din Napoli - și-a definit poziția drept „idealism": așa cum vom vedea imediat, însă, este un idealism umanist, axat pe concretețea experienței personale. Poziția lui Guzzo provine dintr-o regândire critică a idealismului transcendental: și idealismul, în opinia sa, „se află într-o situație de a face metafizică, deși diferită atât de cea tradițională, cât și de cea kantiană: o metafizică nu a ființei, nici a formei a priori a experienței, ci mai degrabă o metafizică a gândirii [509]". Idealismul este, așadar, o „metafizică a minții" care ipostatiază subiectivitatea transcendentală, făcând-o obiectivă: chiar și „știința logicii sau a ideii" a lui Hegel - se susține - „pune întotdeauna transcendentalul în fața noastră, ca un obiect [510]". Guzzo critică orice încercare a metafizicii de a-și absolutiza obiectul, fie că este vorba de ființă sau de spirit pur: și de aici provine și „neîncrederea lui Guzzo față de termenul «spiritualism»". El vrea să evite „să acorde spiritului aceleași trăsături obiective ca și «lucrului în sine» " [511].

Guzzo critică structurile rigide, obiectivizante ale idealismului și metafizicii clasice, pornind de la o poziție platonico-augustiniană: studiul său despre Augustin a fost fundamental pentru formarea sa intelectuală, din care a extras ideea „inepuizabilității adevărului". Adevărul în sine există, dar transcende capacitatea umană de a-l înțelege: omul se poate doar apropia de el și nu-l poate poseda niciodată

---

conștiinței și a creștinismului - Filosofia: Teodorico Moretti-Costanzi , Edițiile Aulei Franciscane de Cultură „P. Antonio Giorgi", Assisi 1990; L. B OSCHERINI (ed.) , *Teodorico Moretti-Costanzi: un mistic creștin în filosofia contemporană* , Cortona, Calosci 1995.

[509] V. M ATHIEU , *Teoria lui Augusto Guzzo,* în A. P LEBE (ed.), *Augusto Guzzo,* Edizioni di Filosofia, Torino 1964 [2], p. 126.

[510] *Ibidem.*

[511] *Ibidem,* p. 128. Despre caracteristicile specifice ale spiritismului lui Guzzo, vezi F. ALESSIO , *Studii despre neospiritualism,* BOCCA Editori, Milano 1953, pp. 55-88 .

pe deplin conceptual. Această idee a adevărului ca *ceva inepuizabil* , supus interpretării personale, a fost larg îmbrățișată de studenții lui Guzzo de la Universitatea din Torino: o găsim, poate extinsă și dezvoltată în continuare, la Luigi Pareyson, Vittorio Mathieu și Valerio Verra.

După cum am menționat deja, în cercetările sale timpurii, Guzzo a studiat cu atenție platonismul, care, împreună cu creștinismul, a adus la viață și relevanță poziției lui Augustin de Hipona. În opinia sa, „chestiunea controversată a platonismului lui Augustin se prezintă într-o lumină foarte clară atunci când urmărim treptat dezvoltarea gândirii lui Augustin. Nu există elemente noi alături de cele vechi, astfel încât să putem separa grâul de neghină; *tot* ce este vechi este reînviat, transfigurat, în nou: este platonism, este credința într-o lume inteligibilă, care în Augustin devine creștinism și credință în lumea *cealaltă* . Această transfigurare a vechiului în nou, a formei antice de gândire și cultură - filosofia și morala filosofică - în forma nouă - religia și morala religioasă - nu este opera personală a Sfântului Augustin: este - pentru a numi doar două genii eponime ale acelei mișcări grandioase și incomparabile, decât care nu există nimic în istorie care să fi avut o influență mai mare asupra întregii orientări a vieții umane - este opera lui Pavel și a celui de-al patrulea Evanghelist” [512].

Guzzo a căutat să dea gândirii sale mature un caracter sistematic: la începutul anilor 1940, a anunțat un fel de *summă* în șase lucrări cu titlul general *Omul.* Primul dintre cele șase volume planificate este intitulat *Sinele și rațiunea* și datează din 1947. Aici, el abordează relația dintre sinele personal și rațiunea universală, specificând că structura transcendentală a rațiunii este exprimată în singularitatea irepetabilă și concretă a individului. Pentru a se materializa, rațiunea necesită în mod necesar corporalitatea sinelui, baza materială a oricărei expresii spirituale posibile. După cum vom observa și în cazul lui Carlini, spiritualiștii merită, de asemenea, meritul de a fi redescoperit valoarea filosofică a concretetății individuale și a corporalității individului, teme

---

[512] A. G UZZO , *Augustin de la «Contra Académicos» la «De vera religione»,* Vallecchi, Florența 1925; retipărit în I DEM , *Augustin și Thomas,* Philosophy Editions, Torino 1958, p. 4. Despre neoaugustinismul lui Guzzo și MF Sciacca vezi M. D AMONTE , *Filosofia creștină în concepția lui Guzzo și Sciacca,* «Studi Sciacchiani», 2, 2000, p. 134-140.

pe care idealismul italian nu le luase în considerare pe scară largă.

suma sa planificată în șase părți , Guzzo a dedicat științei un volum în 1955: cu multe exemple specifice, el a susținut că *invenția științifică* apare din întâlnirea dintre structurile logice ale subiectului și experiment. Volumul este o mărturie a unei concepții „spiritualiste" a epistemologiei, menită să sublinieze elementul de creativitate necesar în cercetare [513]. Ni se pare că analizele lui Guzzo sunt foarte similare cu cele ale epistemologilor francezi Émile Meyerson și Gaston Bachelard.

Din volumul *La scienza,* reiese și concepția tipică a lui Guzzo despre adevăr, așa cum am mai spus: tendințelor istoriciste ale *veritatis filia temporis,* el opune, tot pe baza epistemologiei, noțiunea de *veritas mater temporis* . Adevărul, ca obiect al cercetării, este o funcție a conștiinței: rămâne în fundalul oricărei cercetări umane ca o valoare inepuizabilă și infinită în sine. Pareyson a remarcat, de asemenea, că conceptul platonician de *veritas mater temporis* «este una dintre pietrele de temelie ale gândirii lui Guzzo, atât de mult încât a rămas substanțial neschimbat de la primele eseuri în care a fost teoretizat până la prima parte a *Sic vos non vobis* (2 vol., Napoli 1939-40), unde vorbește despre Valoarea infinită [adevărul] care [...] este un act care întemeiază conștiința, cerând recunoașterea și interpretarea ei: un act de adevăr și bunătate care cere omului individual să se pronunțe responsabil în situații specifice și schimbătoare» [514].

În enciclopedia sa planificată a disciplinelor filosofice, Guzzo dedică, de asemenea, trei volume moralității, artei și religiei. Aceasta din urmă pare deosebit de importantă: așa cum sugerează și subtitlul, el intenționează să realizeze o „fenomenologie a experienței religioase", un domeniu de cercetare care avea să fie ulterior explorat pe larg de discipolul său, Pareyson.

Guzzo nu se distanțează de metafizica clasică și de tomiștii care îl consideră pe Dumnezeu Ființa Supremă: le acceptă concluziile, dar

---

[513] Despre epistemologia lui Guzzo, vezi P. F ILIASI CARCANO , EVOLUȚIA ȘTIINȚEI *și concepția despre natură în gândirea lui Augusto Guzzo,* «Giornale critico della filosofia italiana», 3, 1958, pp. 510-540.

[514] L. PAREYSON , *Etica lui Augusto Guzzo,* ÎN A. PLEBE (ED.), AUGUSTO GUZZO, CIT., PP. 76-116, P. 83. VEZI ȘI A. GUZZO , « Veritas MATER *temporis* » , ÎN *I* DEM , Augustin *și sistemul harului,* L'Erma, Torino 1930: scrieri republicate în I DEM , *Idealism și creștinism,* 2 vol., Loffredo, Napoli 1936.

afirmă că experiența religioasă depășește orice conceptualizare rigidă. Astfel, el se inspiră din tradiția teologiei negative, care nu intenționează să califice absolutul cu concepte umane extrase din experiență. Dumnezeu, subliniază Guzzo, depășește ontologia, este „dincolo de ființă" *(epekéina tes ousía,* conform formulelor platonice), este „dincolo" de capacitățile noastre cognitive. După cum ar spune Jean Wahl, singura ontologie posibilă care poate fi formulată cu privire la Dumnezeu este „onologia invocării": este Adevărul însuși care vine la noi și răspunde apelului nostru. Guzzo, însă, spre deosebire de Pareyson și Jean Wahl, nu contrastează puternic „Dumnezeul filosofilor" cu „Dumnezeul revelației biblice": el discerne în schimb un fel de „continuitate în exces". Dumnezeul la care se poate ajunge doar prin rațiune este foarte puțin în comparație cu Dumnezeul viu și personal al experienței religioase a individului. Conform lui Guzzo, „conștiința religioasă poate adopta ca a sa ceea ce spune filosofia [...], dar filosofia *lui Dumnezeu nu poate* înlocui Dumnezeul viu în conștiința religioasă. [...] Ceea ce se spune despre Dumnezeu în teologia filosofică este totul adevărat, dar este recunoscut ca adevărat de experiența religioasă, care găsește *în Dumnezeu* ceea ce spune filosofia *despre Dumnezeu.* Rațiunea demonstrează ceea ce arată experiența religioasă: demonstrațiile sunt toate exacte, întrucât Dumnezeu există și este prezent, deci «a demonstra» existența înseamnă a confirma experiența, nu a o înlocui [515]. "

Poziția lui Guzzo ni se pare deosebit de interesantă deoarece reușește să combine rigoarea argumentativă a filosofiei clasice germane cu *raisons du coeur-ul lui Pascal,* ajungând astfel la analize valoroase ale sensului filosofic al experienței religioase.

5. Armando Carlini: „Viața spiritului" și „Existențializarea transcendentalului"

Perspectiva lui Armando Carlini este caracterizată în mare măsură de o încercare de a depăși actualismul lui Gentile și de a reafirma valoarea interiorității umane ca transcendență. Din idealism, el preia și

[515] A. Guzzo , *Religie. Fenomenologie și filozofia experienței religioase,* Academia de Științe, Torino 1964, pp. 115-116.

reelaborează, urmându-i pe Augustin și Maurice Blondel, principiul interiorității umane ca *incipit* al discursului filosofic. Iată câteva dintre afirmațiile sale care îi clarifică aspirațiile speculative: „Urmărind idealismul (așa cum mă străduiesc să fac) până la intuiția sa spirituală originară, până la problema interiorității, este încă posibil, prin conștiința de sine idealistă, să depășim imanentismul și să ajungem la Transcendent. Dacă drumul pe care l-am indicat nu este încă lipsit de dificultăți, întreaga mișcare mistică de la Sfântul Augustin încoace mărturisește existența unei căi în această direcție. Și tocmai pentru că idealismul cel mai recent [al lui Gentile], care a prins rădăcini în actul conștiinței de sine, se laudă cu inspirație creștină, cred că am dreptate să cer să nu-și uite originea cea mai adevărată, care se află în problema interiorității și a relației, cu care aceasta a apărut și istoric, nu față de lume în primul rând, ci față de Dumnezeu: ca o problemă, adică, a imanenței și, în același timp, a transcendenței în chiar actul conștiinței de sine" [516].

Să încercăm acum să evidențiem câteva pasaje istoriografice și teoretice decisive ale poziției lui Carlini, pornind și de la biografia sa.

Carlini s-a născut la Napoli în 1878 și a studiat la Universitatea din Bologna, absolvind mai întâi literatură (sub îndrumarea lui Giosuè Carducci) și apoi filosofie cu Francesco Acri (1834-1913), un filosof inspirat de Rosmini. Primele lucrări istoriografice ale lui Carlini au fost dedicate lui Aristotel, a cărui *Metafizică a tradus-o în 1928, aetului cartezian* , empirismului englez și, mai târziu, lui Giovanni Gentile [517]. În 1922, a fost numit să-l înlocuiască pe Gentile ca profesor de Filosofie Teoretică la Universitatea din Pisa, ocupând funcția de rector între 1927 și 1935. Succesul academic al lui Carlini s-a datorat în mare măsură sprijinului său puternic pentru regimul fascist, al cărui susținător îl susținea încă din 1923. Din 1934 până în 1939, a fost și membru al parlamentului. Tot în 1934, a publicat o lucrare intitulată *„Filosofie și religie în gândirea lui Mussolini",* în care apără ideologia fascistă pentru concepția sa despre Stat ca loc instituțional unde socialitatea umană se realizează pe deplin. Criticându-l pe Croce (liberal și

[516] A. CARLINI , *Mitul realismului,* SANSONI , Florența 1936, p. 104.

[517] Vezi A. CARLINI , *The Philosophy of G. Locke,* 2 vol., Vallecchi, Florence 1921; I DEM, Problema lui Descartes, Laterza, Bari 1948; I DEM , Gentile *Studies* , SANSONI , *Florența* 1958.

antifascist), Carlini afirmă: „acel filosof [Croce] care își petrece viața meditând asupra istoriei nu și-a dat încă seama că istoria nu este făcută de individul izolat cu libertatea sa abstractă, ci de individul organizat în societate și, în primul rând, în acea formă de societate cea mai puternică care este Statul, înțeles în sens fascist [518]". Din cauza sprijinului său ferm pentru regim, Carlini a fost forțat să părăsească activitatea didactică universitară în 1945. Ulterior, a încercat să se distanțeze de entuziasmul său pentru fascism și, în 1951, a emis un *mea culpa public,* afirmând: „Filosofii au suferit întotdeauna de naivitate în acest domeniu [politică], începând cu Platon, care spera ca «tiranul» siracuzan să-și întemeieze Republica, și până la Hegel, care l-a exaltat pe regele Prusiei cu același spirit [519]". Nu putem aprofunda aici meritele „naivității politice" a lui Carlini; ne vom concentra, în schimb, asupra celor mai originale elemente teoretice ale perspectivei sale.

Autorul însuși ne indică etapele fundamentale ale cercetării sale care au dat naștere la trei dintre volumele sale: *«empirismul,* primul; *estetica,* al doilea; *problematica,* al treilea. Primul corespunde *lucrării Viața spiritului* [1921], scrisă în perioada studiilor mele locheene; al doilea, *Religia în artă și filosofie* [1934], în care am dezvoltat o intuiție ascunsă ca un germen în lucrarea anterioară [520]; al treilea, *Mitul realismului* [1936], în care a ieșit în evidență conceptul de «contradicție vie», care fusese prezentat în volumul precedent, dar nu fusese suficient

---

[518] A. CARLINI , *Filosofie și religie în gândirea lui Mussolini,* Istituto Nazionale Fascista di Cultura, Roma 1934, p. 34. Lucrarea evaluează, de asemenea, foarte pozitiv Concordatul din 1929: potrivit lui Carlini, „concilierea dintre Stat și Biserică promovată de Mussolini are o importanță istorică mult mai mare (cel puțin ar trebui să sperăm la asta) decât cea a Revoluției Franceze". Pentru o interpretare a acestui volum în contextul său istorico-politic, vezi E. G ARIN , *Cronache di filosofia italiana, 1900-1960,* Laterza, Roma-Bari 1997, vol. II, p. 415 și urm.

[519] A. C ARLINI , *În căutarea mea (Examinare critică a gândirii mele)* , Sansoni, Florența 1951, p. 105.

[520] Conform lui Carlini, arta reprezintă punctul cel mai înalt al activității creative din viața spiritului: în producția artistică, omul este capabil să „facă natura să vorbească limbajul spiritului". Mai mult, dorința care îl împinge pe om spre creativitate dezvăluie cea mai profundă dorință a sa de transcendență. Vezi A. CARLINI , RELIGIOZITATEA *artei și a filosofiei,* Sansoni, Florența 1934.

utilizat».[521] [522].

Prin urmare, este de înțeles cum Carlini s-a distanțat treptat atât de idealismul „umanist și lumesc" al lui Croce, cât și de idealismul „teologizant" al lui Gentile, deși cu siguranță a rămas mai atașat de acesta din urmă. După cum am menționat deja, firul comun care leagă cele trei faze ale călătoriei lui Carlini poate fi văzut în interioritate ca loc al autodepășirii. Laitmotivul *care* a însoțit reflecțiile sale este exprimat în *Preludiul* la *Viața spiritului* și va rămâne întotdeauna neschimbat: „Suntem prima și fundamentala problemă pentru noi înșine și pentru noi înșine. Toate celelalte probleme ne pot preocupa pe noi și meditația noastră doar în măsura în care conduc la și se rezolvă în aceasta, problema specifică a filosofiei." Aceste cuvinte dezvăluie și cheia înțelegerii și valorizării gândirii moderne, scoțând din ea elementele decisive pentru o antropologie filosofică corectă: de la *sensus inditus al lui Tommaso Campanella* , pe care îl identifică ca o anticipare fericită a *cogito- ului cartezian* , la empirismul lui Locke și sensismul lui Condillac, de la transcendentalismul kantian la „sentimentul corporal fundamental" despre care vorbește Rosmini.

În special, Carlini simte nevoia să depășească abstracțiunile idealismului transcendental și să-și cufunde reflecțiile în inima existenței și a lumii experienței: el propune, prin urmare, o necesară „existențializare a transcendentalului". Cu aceste cuvinte descrie acest element decisiv al cercetării sale: „Cel mai important punct din punct de vedere speculativ, atins la sfârșitul celei de-a doua perioade a meditației mele, este transformarea conceptului kantian de transcendental în principiul meu de interioritate: adică, ca problemă a existenței chiar a persoanei care pune problema existenței sau posibilității lumii experienței [523]". Potrivit lui Carlini, transcendentalul

---

[521] A. C ARLINI , *Examinare critică a gândirii mele,* în I DEM , *La vita dello spirito,* [prima ediție 1921], Sansoni, Florența 1940 [2], pp. 273-299, p. 276; aceasta este a doua ediție a lucrării, revizuită și cu o anexă finală ce constituie o autobiografie intelectuală.

[522] A. CARLINI , *Examinare critică a gândirii mele,* cit., p. 274.

[523] *Ibidem,* p. 286. În acest sens, vezi și studiile lui P. N. EPI , *„Existențializarea" transcendentalului. Armando Carlini și filosofia existenței,* „Prosopon. Rivista bimestrale di filosofia", 2, 1989, pp. 290-312 ; M. B. ARALE , *Transcendentalism și existențialism în reflecțiile lui Armando*

kantian și idealist rămâne ineficient în explicarea complexității vieții spiritului și a procesului cognitiv în sine: în om, alături de propozițiile pure logice (a priori ale intelectului), există și forme de sensibilitate care nu pot fi reduse - așa cum a intenționat Kant - la intuiții empirice ale spațiului și timpului. Sfera sensibilității umane, subliniază Carlini, este mult mai bogată și mai colorată, deoarece este substanțiată de lumea pestriță a percepțiilor corporale. Carlini corectează apoi poziția lui Kant cu cea a lui Condillac și Rosmini, care au evidențiat toate semnificațiile fundamentale ale sensibilității umane, pornind de la tema corporalității. Deja în Viața *spiritului,* Carlini acceptă teza *Tratatului despre senzații al lui Condillac* , conform căreia „sentimentul este actul fundamental al vieții spirituale" și este, prin urmare, „un proces intern de formare a individualității și personalității sinelui [524]". Totuși, potrivit lui Carlini, „senzația nu este pasivitate, așa cum i s-a părut inițial lui Condillac și așa cum li se pare tuturor că percepția presupune obiectul său, ci mai degrabă o activitate care realizează obiectul ca fiind altul decât subiectul" [525]. „Sentimentul originar" al sinelui, reiterează Carlini, izvorăște din conștientizarea propriei corporalități. Corporalitatea este, de altfel, instrumentul necesar prin care spiritul intră în contact cu exterioritatea. Fiecare relație spirituală dintre om și lume este posibilă prin *mediul necesar* al propriului său corp, prin ceea ce Edmund Husserl, în *Meditațiile sale carteziene,* numește „natură apartenentă *" (eigenheitliche Natur)* sau „sferă apartenentă" *(Eigenheitssphăre)*. Iată cuvintele lui Carlini pe tema corporalității ca o conștientizare intimă a spiritului, care nu ar exista dacă nu ar fi întruchipat în dimensiunea fizică: „Dacă ne considerăm corpul nu ca pe un obiect printre alte obiecte, nici măcar ca pe corpul nostru, diferit de cel al altora, [...] ci ca pe al nostru [care, ca atare, ne aparține], se poate spune că *simțim, în primul rând, corpul nostru și, prin intermediul lui, întreaga lume exterioară.* Este vorba despre acea senzație corporală

Carlini asupra posibilității unei metafizici, „Teoria. Rivista di Filosofia fondazione da Vittorio Sainati", 2, 2010, pp. 75-84: acest număr al revistei constituie un număr monografic dedicat în întregime gândirii lui Carlini (conține articole de C. Cesa, A. Fabris, L. Messinese, S. Bassi, S. Perfetti, D. Trafeli).

[524] A. CARLINI , *Viața spiritului,* P . 90.

[525] *Ibidem,* p. 91.

fundamentală despre care vorbește Rosmini și acel simț al experienței noastre trecute care limitează și guvernează creativitatea percepției prezente. Întreaga istorie a omului în special, dar și a generației și a sensibilității umane în general, se revarsă în ea [526]. ”

Urmându-i pe Condillac și Rosmini, Carlini afirmă că „a simți” este în primul rând o „a te simți pe tine însuți”, o conștientizare a propriei corporalități și a propriului sine ca „ființă întrupată”. Această noțiune de corporalitate ca „a te simți pe tine” (sau „a simți”) este adevăratul transcendental al subiectivității, adică condiția sa universală: acest transcendental are un sens mult mai original, mai adevărat și mai relevant pentru viața concretă decât „prezentarea kantiană obscură a «formelor [transcendentale] prefabricate» ale sensibilității noastre [adică spațiu și timp] ” [527].

Prin această valorizare speculativă a corporalității umane, Carlini a anticipat teme tipice ale existențialismului francez: să luăm în considerare concepția lui Gabriel Marcel despre „omul ca ființă întrupată” și „fenomenologia corpului însuși” a lui Maurice Merleau-Ponty. Luigi Pareyson a interpretat astfel gândirea lui Carlini ca o formă italiană originală de preexistențialism [528].

„Existențializarea transcendentalului” propusă de Carlini are două consecințe fundamentale: una – așa cum am mai spus – în raport cu redescoperirea corporalității, cealaltă în raport cu fundamentul transcendenței spiritului uman. Acest al doilea punct, conform lui Carlini, reprezintă cheia corectării actualismului lui Gentile în favoarea transcendenței. Actul pur despre care vorbește Gentile – *autoctisi* – provine dintr-o identitate abstractă a subiectului gânditor, din dialectica „gândirii gânditoare” și a „gândirii gândite”. Carlini ridică problema genezei actului și susține că soluția lui Gentile rămâne nesatisfăcătoare. Gândirea nu se poate justifica pe deplin prin auto-postulare și, mai

---

[526] A. CARLINI , *De la viața spiritului la realism, Sansoni, Florența 1959, p. 184 (volumul este o colecție* DE eseuri ale lui Carlini editate de Universitatea din Pisa cu ocazia împlinirii a 80 de ani).

[527] A. CARLINI , *Schițe ale unei concepții realiste despre spiritul uman,* în MF SCIACCA (ed.), FILOSOFI *italieni contemporani,* Marzorati, Como 1947 [2] , p. 242.

[528] Vezi L. P AREYSON , *Preexistențialismul lui Armando Carlini,* «Revista critică de filosofie italiană», 4, 1941, pp. 226-246.

presus de toate, nu poate găsi în sine motivele dorinței sale constante de a se transcende, ceea ce Descartes a identificat drept „dorința de infinit", *„dorința pe care o are fiecare de a avea toate perfecțiunile".* Carlini interpretează apoi *cogito- ul cartezian* , un precursor al *autóctisi- ului lui Gentile* , ca un *„cogitor a Deo":* Dumnezeu, care este transcendență absolută și spiritualitate pură, este însăși temelia vieții tipic umane a spiritului. Carlini afirmă că Dumnezeu este condiția supremă de posibilitate a spiritului uman și, prin urmare, este singurul și adevăratul transcendental: „Dumnezeu este transcendentalul transcendentalului uman însuși: adică, astfel încât fără el nici măcar principiul spiritual al conștiinței de sine umane nu ar avea existență și sens. El [Dumnezeu] este, prin urmare, presupoziția spiritualității umane, așa cum aceasta este presupoziția lumii experienței [529]. "

Punctul fundamental în care Carlini se diferențiază de Gentile constă în postularea unei „diferențe ontologice" – un *hiatus,* o *prăpastie* – între spiritualitatea umană și cea a lui Dumnezeu. Carlini a afirmat clar acest lucru într-o lucrare susținută în septembrie 1948 la o conferință din Gallarate: „Astăzi, nu mai pot adera la un «spiritism absolut», în care spiritualitatea umană este făcută să coincidă cu spiritualitatea divină. Unde este adevăratul punct concret al distincției? În opinia mea, reflecția că relația dintre persoana umană și cea divină se reduce la cea dintre finit și infinit, temporal și etern, imperfect și perfect etc., nu fundamentează o astfel de distincție, așa cum cere conștiința noastră religioasă, precum și cea filozofică. Această temă a fost deja lansată de Descartes și dezvoltată de Spinoza; reluată de Fichte și dezvoltată de Gentile etc., unde Dumnezeu devine Sinele absolut sau transcendental în distincția pur formală față de așa-numitul Sine empiric. Pentru mine, însă", subliniază Carlini, „distincția se bazează pe însăși natura omului, în care, datorită concreteții persoanei, este prezentă și corporalitatea, care îl leagă de lume. Iar problema relației - așa cum se spune în mod obișnuit - dintre suflet și trup, sau - așa cum prefer eu să..." „a o exprima — între sensul existenței ca interioritate a conștiinței de sine și existența ca exterioritate, constituie problema fundamentală și adevăratul punct de plecare, nu numai pentru o metafizică fundamentată critic [adică, fondată pe subiectivitatea umană], ci și pentru justificarea rațională a unei credințe cu adevărat

[529] A. CARLINI , *Examinare critică a gândirii mele,* cit., p. 287.

creștine [530]. ”

Conform lui Carlini, orice demonstrație a existenței lui Dumnezeu trebuie să treacă în mod necesar prin viața spiritului, prin acel principiu al interiorității pe care creștinismul l-a introdus în filosofia păgână. În opoziție cu abordările tomiste care pornesc de la o experiență extrasubiectivă pentru a demonstra existența lui Dumnezeu, Carlini afirmă: „Este imposibil să treci imediat de la lume la Dumnezeu. Dacă Dumnezeu, de fapt, este spiritualitate pură, cum putem ajunge la El dintr-o lume în care nu apare nicio urmă de spiritualitate?” [531]Această poziție conține termenii fundamentali ai disputei pe care Carlini a avut-o mai întâi cu Francesco Olgiati (din 1933 până în 1933) și ulterior cu Gustavo Bontadini (tot printr-un schimb de scrisori) [532]. În 1933, Carlini a publicat un articol singular în „Rivista di Filosofia Neoscolastica” intitulat *„Filosofi creștini și teologi păgâni”.* El a susținut, nu fără ironie, că „filosofii creștini” sunt cei care – asemenea spiritualiștilor și personaliștilor – plasează interioritatea umană la începutul și centrul speculației (un principiu adus de creștinism), în timp ce „teologii păgâni” sunt scolasticii care se referă la naturalismul Dumnezeului aristotelic („Dumnezeul ridicol al filozofilor” despre care a vorbit și

---

[530] Diversi autori, *Reconstrucție metafizică. Lucrările celei de-a patra conferințe de studii filosofice creștine în rândul profesorilor universitari - Aloisianum - Gallarate,* Liviana, Padova 1949, p. 97.

[531] *Ibidem.*

[532] Contribuțiile la dezbatere au fost adunate de cei doi autori într-un volum: F. OLGIATI - A. CARLINI , *Neoscolastică, idealism și spiritualism,* VITA e Pensiero, Milano 1933. Despre acest subiect, vezi și L. MESSINESE , GÂNDIRE *și transcendență. Disputa Carlini-Olgiati 1931-1933,* QUATTROVENTI , Urbino 1990. În 1949, Olgiati a reluat dezbaterea cu Carlini, publicând două articole: F. O LGIATI , *Conceptul de metafizică și spiritualism creștin,* «Rivista di filosofia neoscolastica», XLI, 1949, pp. 3-63; I DEM , *Metafizica clasică și noile curente spiritualiste,* «Rivista di filosofia neoscolastica», XLI, 1949, pp. 401-443. Carlini a răspuns prompt: A. C ARLINI , *Nouă polemică cu Olgiati,* în I DEM , *Ce este metafizica? Polemici și reconstrucție,* Sansoni, Florența 1962, pp. 19-75.
Vezi și G. BONTADINI , *Spiritualismul lui Armando Carlini,* « Rivista di filosofia neoscolastica », XXXI, 1939, p. 263-293: retipărit și în I DEM , *From Actualism to Problematism,* cit., pp. 49-98; UA P ADOVANI , *Armando Carlini și Metafizica clasică,* «Giornale di metafisica», XV, 1960, p. 752-769.

Pascal). Potrivit lui Carlini, metafizica ființei este de natură cosmologică; ea îl concepe pe Dumnezeu ca principiu explicativ al lumii naturale, dar nu reușește să recunoască conștiința de sine pe care ființa o are despre sine, adică conștiința, spiritul și personalitatea. Lui Olgiati și Bontadini le răspunde că ființa despre care vorbesc (extrasubiectivă și cosmologică) nu este ființa care se întoarce la sine și devine conștiință de sine spirituală și, prin urmare, libertate conștientă: ea rămâne natură, mecanism și, prin urmare, nu poate fi predicată despre Dumnezeu.

Pentru Carlini, meritul speculativ care trebuie recunoscut idealismului este acela de a fi scos la iveală valoarea esențială a spiritului uman: singurul *ens realissimum* din care poate proveni orice contact cognitiv cu lumea și cu Dumnezeu nu poate fi decât spiritul uman, dimensiunea cogito-ului . În viziunea sa, realitatea adevărată și fundamentală este cea a spiritului uman, nu materia, exterioritatea, așa cum ar susține Olgiati, Bontadini și majoritatea neoscolasticilor. Lui Bondadini i-a scris cu hotărâre: „Sunt sută la sută cartesian; acest neoscolasticism este un lucru barbar, care, dezvoltând cele mai rele aspecte ale gândirii grecești, este o degenerare manifestă, adevărata degenerare a gândirii medievale autentice, considerată în cea mai bună formă a sa, care nu a fost de a explica lumea, ci de a explica, în lumina noii intuiții creștine, sensul existenței umane în lume: care este o problemă existențială, nu pur și simplu una logico-ontologică. Pentru mine, Augustin, Toma, Bonaventura, Duns Scotus, Occam aparțin deja gândirii moderne, care se află cu toții sub influența dogmei creștine” [533].

Carlini subliniază că marele merit al creștinismului, și în special al lui Augustin, este acela de a fi adus tema esențială a interiorității umane în centrul atenției filosofice. Veritas *locuiește* în *interiore homine* și nu în exterioritate, așa cum ar susține tomiștii și susținătorii neoscolasticismului. În opinia lui Carlini, „nici măcar Descartes [cu *cogito] nu* a fost primul care a deschis calea: calea a fost deschisă pentru prima dată de creștinism. Toată filosofia modernă, ba chiar toată

[533] A. C ARLINI , *Metafizică și anti-metafizică (Scrisoare către Prof. G. Bontadini),* [publicată în «Giornale critico della filosofia italiana», iulie-septembrie 1954], în IDEM , *Ce este Metafizica? Polemica și reconstrucția,* cit., p. 200-222, p. 207-208.

filosofia occidentală, depinde de acest punct: de problematica creștină adusă în lumea culturii precedente, păgâne. Dovadă: Sfântul Augustin. Cum îl putem înțelege pe Descartes fără Augustin și Anselm? Nu căuta adevărul în lumea exteriorității: întoarce-te în tine însuți: acolo vei găsi adevărul. [...] Acum, dacă pentru creștinism omul este această interioritate, lumea, realitatea lumească, este o exterioritate (nu pur și simplu o externalitate, care este un concept material): aceasta înseamnă: nu există primele și ultimele motive ale existenței sale» [534].

Opunându-se poziției raționaliste a neoscolasticismului, Carlini reiterează că „nu există preambuluri la credință: sau, dacă există ceva, singurul preambul este o inimă curată și un suflet care se caută pe sine [535]". La obiecțiile de „fideism" și „atitudini postulatorii" avansate de Olgiati și Bontadini, Carlini răspunde că numai „spiritualismul" său este capabil să stabilească o metafizică critică capabilă să îmbrățișeze postulatul original al creștinismului și să dezvolte cuceririle speculative ale gândirii moderne. Poziția lui Carlini este împărtășită pe scară largă și de Luigi Stefanini și Michele Federico Sciacca. Cu toate acestea, există unele diferențe semnificative între cei trei gânditori, pe care ei înșiși nu au omis să le evidențieze.

Stefanini, răspunzând criticilor lui Carlini în 1950, a afirmat că există o *„discordia concors"*, o „discordie concordantă" între cele două poziții ale lor: „Scopul este clar și ne unește", i-a spus el. „Metoda ne găsește în dezacord [536]". Stefanini împărtășește cu siguranță apelul lui

---

534 A. CARLINI , *Pentru fundamentarea unei metafizici critice,* «Giornale di Metafisica», II, 4-5, 1947, acum în I DEM , Ce ESTE *metafizica? Polemici și reconstrucție,* cit., pp. 7-17. Despre perspectiva lui Carlini asupra relației dintre catolicism și modernitatea filosofică, vezi A. CARLINI , CATOLICISM *și gândire modernă,* Morcelliana, Brescia 1953.

535 A. CARLINI , *Examinare critică a gândirii mele, cit., p. 295. Vittorio* SAINATI (1926-2003), elev al lui Carlini, a pus sub semnul întrebării *paeambulum fidei modern bazat pe principiul interiorității, descompunând însăși categoria* DE interioritate teoretizată de maestrul său: vezi; V. SAINATI , *Aspects and Problems of Armando Carlini's Spiritualism* , «Giornale critico della filosofia italiana», 1960, pp. 59-72; i DEM , *Descompunerea categoriei de «Interioritate» ca categorie filosofică,* în I DEM , *Crezând astăzi. Creștinismul și teologia spre anul 2000* , Carocci, Roma 1997 (capitolul al treilea al volumului).

536 L. STEFANINI , *Discordia concors... (Răspuns către prof. Carlini),* «Giornale Critico della filosofia italiana», II, 1951, acum în A. CARLINI , CE *este*

Carlini la o „reapropriere critică a filosofiei moderne": „Sunt de acord cu Carlini: filosofia modernă este experimentată din interior, nu ignorată, nu respinsă simplist [așa cum fac mulți tomiști]. Retrăind-o din interior, găsim semințele care o fac eficientă în conștiințele noastre: găsim acolo semințele creștinismului, pe care conștiința noastră critică trebuie să le elibereze de piedicile care o atrofiază, pentru a le readuce la lumină și a le reda rodniciei [537]". Dar punctul speculativ al celei mai mari diferențe dintre Carlini și Stefanini constă în recuperarea transcendentalismului kantian. Potrivit acestuia din urmă, „transcendența nu se bazează pe transcendentalitate". Stefanini se distanțează de o filosofie orientată spre obiecte care se scufundă în „marea transcendentalului".[538] care, în opinia sa, rămâne un principiu al imanenței ce cuprinde exigențele metafizice ale omului. Mai mult, spre deosebire de Carlini, Stefanini face concesii speculative mai ample lumii exteriorității, presupoziția acelei perspective pe care o definește drept „imaginism". Potrivit lui Stefanini, căile analogice către Dumnezeu provin nu numai din interioritate, ci și din lumea obiectivă care, așa cum a fost creată, poartă în sine semnul, *imago-ul* și *vestigiul* Creatorului [539]. Stefanini se aliniază unui umanism franciscan în care natura nu mai este considerată *caput mortuum,* un simplu moment de decadență spirituală, ci este reevaluată ca o reflectare vie a lui Dumnezeu care a creat-o în Cuvânt.

Carlini s-a trezit și el în „armonie discordantă" cu Sciacca. Cu aceste cuvinte evidențiază analogiile și diferențele dintre pozițiile lor,

---

metafizica? Polemics and Reconstruction, cit., pp. 88-98, p. 89. În 1950, Carlini a scris un articol despre gândirea lui Stefanini, evidențiind analogii și diferențe cu propria sa poziție: articolul s-a concentrat în special pe cele trei volume ale lui Stefanini *, Metafizica artei, Metafizica formelor, Metafizica persoanei.* Carlini a publicat, de asemenea, corespondența pe care a avut-o cu Stefanini și Sciacca în *Ce este metafizica? Polemics and Reconstruction, menționat anterior,* pp. 77-115.

[537] *Ibidem.*

[538] L. S TEFANINI , *Drama filosofică a Germaniei,* [1938], Cedam, Padova 1948 [2], p. 55. În acest pasaj, Stefanini îl critică pe Husserl și toate perspectivele care trimit la un transcendentalism abstract.

[539] Vezi L. S. TEFANINI , *Imaginismul ca problemă filosofică,* vol. I, Cedam, Milano 1936.

care au în comun originea în idealism: „Ceea ce îi place, în felul meu de a filosofa", afirmă Carlini despre Sciacca, „este punctul de plecare: nu din lume, sau din ființă în general, ci din noi înșine. Ceea ce nu-i place este aversiunea mea (să o numim așa, dar nu este cuvântul potrivit) față de metafizică. Îi este foarte drag acest punct: că filosofia este și trebuie să fie o metafizică. Prin urmare, este de acord cu filosofii scolastici. Între mine și ei, a ales astfel o cale de mijloc: *idealismul,* dar *idealismul obiectiv, transcendent, în timp ce celălalt, cel din care provin eu, este un* idealism *subiectiv* și *imanent* [540]" . După cum vom analiza în scurt timp, Sciacca este o „filosofie a integrității" care a căutat să întemeieze spiritul uman pe obiectivitatea unei Ființe care îl transcende: putem spune că în Sciacca, diferit de Carlini, influența lui Rosmini și ontologia tomică a *actusului essendi este mult mai marcat.*

Încheiem reflecțiile noastre asupra gândirii lui Carlini concentrându-ne asupra hermeneuticii sale asupra creștinismului. El subliniază pe bună dreptate că „creștinismul, luat la sursă, este o credință religioasă, nu o filozofie (pentru filosofi era o prostie, o absurditate [...]). Dar este o credință religioasă care angajează pe cineva și la o poziție filosofică, întrucât, cel puțin, nu admite una contrară. Prin aceasta, creștinismul este diferit de toate celelalte religii: [el] face distincție între credință și rațiune, dar, deși este o credință, necesită și prezența rațiunii, a filosofiei [541]". Carlini se distanțează de hiper-raționalismul neoscolasticismului, dar, în același timp, subliniază „raționalitatea creștinismului", faptul că nu este în antiteză clară cu rațiunea umană.

El subliniază, de asemenea, marea rodnicie a creștinismului pe plan etico-social. În viziunea sa, este un mesaj de mântuire care îl împinge pe om spre realizarea istorică a valorilor dreptății și bunătății. În acest sens, are o puternică forță revoluționară: „Creștinismul, ca religie

---

[540] A. CARLINI , *Întâlniri și ciocniri cu Stefanini și Sciacca,* [în «Giornale critico della filosofia italiana», 1950], acum în IDEM , CE *este metafizica? Polemici și reconstrucție,* pp. 77-115, p. 93. Sciacca a intrat în discuție cu propunerea lui Carlini în: cf. MF S CIACCA , *Probleme ale spiritualismului lui Armando Carlini,* «Logos», 1937, pp. 104-120.

[541] A. CARLINI , *Pentru fundamentarea unei metafizici critice* , «Giornale di Metafisica», 4-5, 1947; text republicat în I DEM , *Ce este metafizica? Polemici și reconstrucție,* cit., pp. 7-17, p. 10.

pozitivă, depășește infinit alte religii pe acest plan etico-social, deoarece numai el, după ce i-a revelat omului presupoziția transcendentă a personalității sale, îi poruncește să transpună valorile sale în lumea societății. Aceasta este, de fapt, Împărăția lui Dumnezeu (a Dumnezeului creștin, care în dogma trinitară deja sfințește în mod absolut ideea de socialitate), pe care voința omului, luminată și călăuzită de credință, trebuie să o instaureze în această lume [542]. ”

6. Michele Federico Sciacca: „Interioritatea obiectivă”, „Filosofia întregirii” și rosminianismul

Perspectiva lui Sciacca (1908-1975), la fel ca cea a lui Guzzo și Carlini, provine și ea dintr-o critică a actualismului lui Gentile și este caracterizată de un pronunțat ton platonico-augustinian: însă, comparativ cu Guzzo și Carlini, la Sciacca găsim o referință mai decisivă la ontologia rosminiană care, în opinia sa, reușește să împace exigențele neoscolasticismului cu cele ale spiritismului creștin. Prin reluarea argumentelor riguroase ale lui Rosmini, spiritualismul lui Sciacca își pierde *aspectul voluntarist și edificator* pentru a deveni o „filosofie a integralității” fondată pe conceptul de „interioritate obiectivă”: este o interioritate care găsește în sine prezența Ideii de Ființă/Adevăr care o întemeiază și o transcende. Prin urmare, se înțelege,

cum, la sfârșitul lungii sale călătorii speculative, Sciacca a redescoperit conceptul de Dumnezeu ca *actus essendi* formulat de Toma d'Aquino. Spre deosebire de tomiști precum Étienne Gilson, Jacques Maritain și Cornelio Fabro, el redescoperă nucleul fondator al gândirii tomiste nu prin ontologie (pornind de la exterioritate), ci prin antropologie, pornind de la interioritate și de la Ființa transcendentă care o constituie

[542] Raport susținut de Carlini la Institutul de Studii Filosofice în 1944: publicat în A. A. V. V., *Problema istoriei,* Bocca Editori, Milano 1944, p. 172. Despre relația lui Carlini cu credința creștină, vezi A. CARLINI, *De ce cred,* [prima ediție 1950], Morcelliana, Brescia 1952 [2]; I. DEM, *Fideismul meu,* « Humanitas», XII, 1957, pp. 7-22; N. P. ASCOLO, *«Motivele credinței» la regretatul Carlini,* «Idee. Rivista di Filosofia», 19, 1992, pp. 125-145.

[543].

Ne vom concentra acum asupra unora dintre pasajele cheie care au marcat călătoria speculativă a lui Sciacca, așa cum reies și din autobiografia sa intitulată *Clepsidra: Călătoria mea către Hristos.*

Sciacca s-a născut în Giarre (Catania) în 1908. Intolerant față de „viața provincială și mediul familial", [544]după terminarea liceului, a părăsit Sicilia pentru a se înscrie la Universitatea din Napoli. Acolo a absolvit cu Antonio Aliotta, susținând o teză despre *Filosofia lui Thomas Reid.* După cum sugerează și titlul unei colecții de eseuri, speculațiile timpurii ale lui Sciacca pot fi definite ca o tranziție de la „actualism la spiritualism critic [545]". În tinerețe, a aderat la actualismul lui Giovanni Gentile, în care a văzut „Fichte-ul explicit prin Hegel și, prin urmare, completitudinea idealismului [546]". „Ca student la Napoli", mărturisește el în autobiografia sa, „am fost un adept al lui Gentile... [...] [Gentile a fost] un om de o umanitate bogată și profundă, nu lipsit de interese religioase. S-a născut pentru școală, un profesor în sensul cel mai deplin: câteva prelegeri de neuitat la care am participat la Roma, înainte și după absolvire, mi-au dat măsura capacității sale educaționale și a autenticității omului și filosofului și m-au făcut să-l îndrăgesc pentru totdeauna [547]." Prin urmare, filosofia lui Gentile a constituit pentru Sciacca o sursă constantă de inspirație și explorare critică: prin punerea întrebării genetice în raport cu „actul pur" al lui Gentile va ajunge el la noțiunea sa de „interioritate obiectivă" capabilă să fundamenteze o metafizică reînnoită a ființei.

Sciacca, însă, a fost foarte dur în judecata sa despre Croce: „O dezamăgire", a declarat el, „prima mea întâlnire dificilă cu operele filosofice ale lui Croce, care a fost în detrimentul lecturii simultane a *Logicii sale* și a celei a lui Hegel; iar lectura sa a *Filosofiei practicii a fost descurajantă,* o negare radicală a persoanei identificate cu

---

[543] Vezi MF S CIACCA , *Perspective on the metaphysics of St. Thomas,* Città Nuova, Roma 1975.

[544] MF S CIACCA , *Clepsidra: Călătoria mea către Hristos* , [ediție originală 1945], Marzorati, Milano 1963, p. 23.

[545] Vezi I DEM , *De la actualism la spiritualism critic (1931-1938),* Marzorati, Milano 1961.

[546] I DEM , *Clepsidra: Călătoria mea către Hristos* , cit., p. 80.

[547] *Ibidem.*

«acțiunile» sale, pentru care există «acțiune umană» și niciun om. Ceea ce m-a deranjat cel mai mult a fost ușurința și superficialitatea cu care el, cu stilul său frumos, abordează probleme complexe, aproape nedemne de gândurile sale nobile. [...] În lucrările sale nu am găsit o explorare aprofundată a problemelor idealismului modern, atinse sau subestimate, ci o strânsă înrudire cu mentalitatea empirist-pozitivistă de la sfârșitul secolului al XIX-lea, tipică unui om care, fără a exista o singură problemă cu adevărat provocatoare, s-a concentrat în întregime pe căutarea unui răspuns, și-a simțit mintea satisfăcută și liberă de orice alte întrebări cu un eseu despre Cuntu *de li cunti* și satul Montenerodomo, lucruri care l-au interesat mai mult decât «pseudo-problemele» existenței lui Dumnezeu. și nemurirea sufletului. Iată măsura omului și a gânditorului mulțumit cu „crearea culturii" [548].

În 1934, Sciacca a publicat un eseu semnificativ intitulat *„Criza idealismului* ". Apelul său la o „reformă în interiorul idealismului în sine" reiese clar [549], în special în versiunile lui Hegel și Gentile. În opinia sa, aceste forme de idealism rămân imanentiste și moniste, un fel de variantă mai elaborată a naturalismului: „idealismul absolut este

---

[548] *Ibidem,* p. 79. Sciacca a fost, de asemenea, dezamăgit de antifascismul lui Croce, pe care îl considera chiar „funcțional" pentru regim: fascismul și-a exploatat toleranța față de Croce pentru a-și promova propaganda. Iată cuvintele filosofului sicilian: „Nici nu am fost entuziasmat de antifascismul său [al lui Croce], un bun pretext propagandistic pentru fascism, care, la rândul său, a făcut jocul lui Croce, care timp de douăzeci de ani a rămas în poziția confortabilă de «martir» protejat și aproape netulburat. Gândirea sa politică mi s-a părut, de asemenea, sterilă, o formă de liberalism al secolului al XIX-lea cu puternice influențe marxiste, care se echivala cu o apologie a politicii giolittiene, fără nicio sensibilitate față de problemele noi sau o perspectivă validă pentru rezolvarea lor. O libertate venerată precum Dumnezeu, „religia libertății", totodată o formă de fanatism, idolul celor care redactează confortabil „fișe informative" și „notițe" în papuci, foarte cunoscuți pentru că au rezolvat toate problemele doar pentru că, lipsiți de sensibilitate pentru „cele mari", le-au pus întotdeauna pe „cele mici"» *(ibidem).*

[549] MF S CIACCA , *Criza idealismului,* «Ricerche filosofiche», 1934, acum în I DEM , *De la actualism la spiritualism critic (1931-1938),* cit., pp. 103-117, p. 103. Despre receptarea gândirii filosofice tipic italiene de către Sciacca, vezi L. M ALUSA , *Sciacca și „tradiția" gândirii italiene,* «Studi Sciacchiani», 1-2, 2006, pp. 5-16.

indistinguabil de pozitivismul absolut și de alte forme de naturalism [550]". El subliniază că „nevoia care stimulează depășirea sa – a concretului, a obiectului, a realului, a Ființei – este întotdeauna aceeași: cea a transcendenței".[551] [552]Sciacca declară că actul gândirii, pe care Gentile își construise întreaga filozofie, nu este „nimic altceva decât o entitate metafizică goală, fără subiect și obiect". Potrivit lui Sciacca, trebuie să căutăm o sinteză superioară, în care obiectul și subiectul — lumea naturii și lumea spiritului — își găsesc unificarea.

Similar lui Carlini, Sciacca acceptă și el punctul de plecare al idealismului: interioritatea umană și analiza vieții spiritului. Cu toate acestea, pentru Sciacca, „idealismul trebuie să fie convins că gândirea nu poate epuiza ființa și că metafizica nu poate fi rezolvată în logică [553]". De o importanță speculativă deosebită este nevoia, exprimată în eseul menționat anterior, a unui „ *a priori* al *a priori",* care, în cele din urmă, este Ființa lui Dumnezeu însuși. Să explicăm *mai detaliat acest punct fundamental, care conține* esența poziției teoretice a lui Sciacca. Urmându-i pe Kant și Fichte, el susține că cunoașterea umană a experienței se realizează prin forme logice *a priori* (cele definite ca categorii ale intelectului): totuși, acestea nu sunt suficiente pentru a defini întregul domeniu al ființei și, mai presus de toate, nu răspund la întrebarea genezei însăși a lumii experienței. „Sinele care cunoaște", observă Sciacca, „nu este același cu sinele care creează și este toată realitatea, așa cum susține Fichte. Punctul mort al idealismului este logica absolută [554]". Cu alte cuvinte: idealismul rezolvă problema metafizicii ființei în logică; la Fichte, este logica transcendentală în care „eul pur" se postulează absolut ca origine și scop al realității; la Hegel, este logica definită de procesul dialectic al Spiritului care cuprinde întreaga realitate (natura și istoria spiritului uman); la Gentile, pe de altă parte, este logica ca dialectică imanentă a „gândirii gânditoare" și a „gândirii gândite", conform căreia „nu există nimic în afara Gândirii".

---

[550] MF S CIACCA , *Criza idealismului,* cit., p. 115.

[551] *Ibidem* , p. 103.

[552] *Ibidem.*

[553] *Ibidem,* p. 115.

[554] *Ibidem.*

Potrivit lui Sciacca, realitatea ființei nu poate fi rezolvată în a *priori-ul* logicii, nici în gândirea pură: trebuie să existe ceva și mai original care să fundamenteze a *priori-ul însuși* și gândirea umană însăși. Călătoria speculativă pentru a descoperi acest *ceva* începe cu interioritatea: aceasta din urmă „se referă inevitabil la o interioritate superioară, la Ființa spirituală, la conștiința de Sine absolută, la Dumnezeu [555]". Aceasta înseamnă că „Dumnezeu, interioritatea infinită, este plasat *în* interioritatea mea; aceasta nu înseamnă că este plasat *de* interioritatea mea; am cădea înapoi în imanența absolută. Dacă nu aș fi interioritate, nu aș avea nicio noțiune despre Dumnezeu, nu l-aș descoperi în mine, ci îl descopăr ca Ființă care transcende experiența, conștiința mea [556]". În aceste pasaje, dobândim un simț profund al ceea ce Sciacca, într-un stadiu și mai matur al gândirii sale, încearcă să definească drept „interioritate obiectivă", un concept care se dezvoltă din dialogul său cu Augustin, Pascal, Blondel și mai ales cu Rosmini.

Sciacca este un gânditor cu adevărat metafizic. În opinia sa, „problema metafizică se impune" oricărui filosof care caută să investigheze structura genetică a realității. Cu toate acestea, el, așa cum făcuseră deja Carlini și Guzzo, critică neoscolastica pentru încercarea sa de a ajunge la o metafizică pornind de la lumea extrasubiectivă. Potrivit lui Sciacca, pornind de la ființa exterioară, așa cum a propus Olgiati, Bontadini și scolasticii, „se ajunge la universalul abstract, la Gândul gândirii, și nu la Dumnezeul conștient de Sine, care este cel creștin. Pe de altă parte, pornind de la ființă, nu se ajunge la individ, care este interesat de problema lui Dumnezeu, ci la categoria omului, la umanitate în general [557]". Scholasticii și filozofii neoclasici, începându-și investigația cu entitățile lumii, „se referă la cauza existenței lor, dar nu la Dumnezeu ca și conștiință de Sine absolută [558]". Ceea ce ajung scolasticii la sfârșitul raționamentului lor este doar un Dumnezeu înțeles naturalist și care nu are caracteristicile Dumnezeului creștin, adică transcendența, spiritualitatea, personalitatea și liberul arbitru.

Să analizăm acum structura speculativă a unuia dintre cele mai dense și mai profunde eseuri ale lui Sciacca: lucrarea menționată

[555] *Ibidem,* p. 116.
[556] *Ibidem* .
[557] *Ibidem.*
[558] *Ibidem,* p. 117.

anterior, *L'interiorità oggettiva,* publicată pentru prima dată în franceză în 1952. Aceasta întruchipează cele mai mature reflecții ale poziției sale, pe care o definise deja drept „spiritism critic" și care acum capătă caracteristicile unei „filosofii a integralității".

Încă de la *începutul* operei sale, Sciacca își afirmă continuitatea cu filosofia modernă, care este în esență de natură antropologică: în special, el face referire la conștiința de sine a lui Campanella (*sensus inditus) , la cogito-ul* lui Descartes și *la Roseau pensant al lui Pascal* . El identifică în acești trei autori o clară inspirație augustiniană și susține că pozițiile lor pot fi preluate și reelaborate în unele aspecte fundamentale pentru „conturarea unei noi sinteze filosofice, în armonie cu adevărurile creștinismului " [559].

Urmând autorii menționați mai sus, el redefinește conceptul de interioritate: afirmă că acesta nu corespunde nici simplei introspecții, nici conștiinței, nici gândirii pure. În opinia sa, „interioritatea implică transcendența, prezența *Cuiva* care este în noi fără a fi noi, astfel încât, așa cum scrie William de Saint-Thierry, nimeni nu este mai puțin singur decât omul solitar care meditează în chilia sa. Interioritatea, în schimb, care se termină în sine, care suprimă augustinianul *et transcend te ipsum,* este o fabrică de iluzii și totuși de imanentism " [560].

În acest punct al argumentului, Sciacca se inspiră din poziția lui Rosmini, admirabil exprimată în dialogul lui Manzoni „ *Despre invenție".* Lui Manzoni îi plăcea să se definească drept „discipolul" lui Rosmini; în această lucrare, el transpune literar una dintre intuițiile filosofice fundamentale ale originarului din Rovereto: adevărul este ceva obiectiv care precede și transcende cercetarea. Prin urmare, omul descoperă adevărul – în sensul etimologiei latinești a cuvântului „ *invenire",* care înseamnă „a descoperi, a redescoperi" – nu este, așadar, creatorul și constructorul adevărului, ci depozitarul și receptacolul său. Adevărul nu este creat de gândire, ci este un fel de lumină care călăuzește gândirea însăși. De aici reiese tot platonismul pozițiilor lui Manzoni, Rosmini și Sciacca, care critică acele sisteme moderne care „ajung să facă din adevăr ceva contingent și relativ, negându-i în mod

[559] MF S CIACCA , *Objective Interiority,* [publicat prima dată în limba franceză cu titlul *L'intériorité objectif,* Bocca Editori, Milano 1952], Marzorati, Milano 1960, p. 51.

[560] *Ibidem,* p. 62.

explicit atributele sale esențiale de universalitate, eternitate și necesitate, pentru că, în realitate, astfel de atribute nu pot fi adecvate la ceva ce a fost produs" [561]. Din această perspectivă, Sciacca poate afirma *„interioritatea ca prezență a adevărului în minte"* [562]. Este o „interioritate umilă, care se hrănește, cu recunoștință, de adevărul care o încălzește, o fertilizează și o luminează, își construiește existența pe consecvența valorilor, se exaltă în ascultarea de normă și se odihnește cu dragoste la picioarele Ființei" [563].

În dezvoltarea conceptului de „interioritate obiectivă", Sciacca se inspiră în mod explicit din Rosmini, ale cărui reflecții metafizice i se par cruciale pentru depășirea *impasurilor* kantismului și idealismului transcendental. Judecata cognitivă despre care vorbește Kant - judecata sintetică a priori - trebuie să aibă în mod necesar ca origine și presupoziție prezența ființei (în minte) care o depășește și o stabilește: altfel, nu ar avea nici măcar o semnificație ontologică reală. „Acest element obiectiv", afirmă Sciacca, „(pentru Rosmini, este ideea de Ființă) trebuie considerat constitutiv al omului, adică nu numai ideea-mamă a altor idei, ci și unul dintre elementele ontologice ale subiectului uman în sensul că omul este o ființă spirituală și gânditoare prin prezența ființei și există ca ființă gânditoare prin intuiția ființei [564]". Recuperând acest punct fundamental al gândirii lui Rosmini,

---

[561] A. MANZONI , *Dell'Invenzione. Dialogo,* EDITAT de P. Prini, Morcelliana, Brescia 1986, p. 165. Să ne amintim că Pietro Prini (1915-2008) a fost unul dintre cei mai originali studenți ai lui Sciacca: gândirea sa a fost inspirată de filosofia reflexivă a lui Gabriel Marcel pentru a ajunge la o ontologie critică cu caracter rosminian. În acest sens, vezi P. P RINI , *Introducere în metafizica lui Antonio Rosmini,* Sodalitas, Domodossola - Milano 1955; I DEM , *Metafizica lui Rosmini astăzi,* «Studium», 5, 1955, pp. 309-314; I DEM , *Către o nouă ontologie,* Studium, Roma 1957; I DEM , *Rosmini postum: Concluzia filosofiei ființei,* Armando Armando, Roma 1960; I DEM , *Gabriel Marcel și metodologia neverificabilului,* Stidium, Roma 1968 [2]; I DEM , *Ambiguitatea ființei: un interviu filosofic și alte eseuri,* Marietti, Genova 1989.

[562] MF S CIACCA , *Interioritate obiectivă,* cit., p. 62.

[563] *Ibidem. Despre noțiunea absurdă de „interioritate obiectivă* " ca fundament speculativ al personalismului, vezi A. RIGOBELLO , *„Interioritate obiectivă" și personalism,* „Giornale di Metafisica", XXVII, 2005, pp. 575-594.

[564] MF S CIACCA , *Interioritate obiectivă,* cit., p. 62.

perspectiva antropologică a lui Sciacca devine o „ontologie a ființei interioare": el investighează geneza interiorității personale și găsește în ea ființa ideală ca fundament în infinit [565]. De aici derivă și categoria de „dezechilibru" prin care Sciacca își conturează antropologia filosofică: omul trăiește sub steagul finitudinii, dar interioritatea sa este înrădăcinată în infinit, care îl împinge să transcendă continuu. Omul, observă el, „este o ființă finită care participă la infinit și la un infinit inerent naturii sale. În acest punct, interioritatea își dezvăluie profunzimea, iar persoana umană [...] «drama sa existențială», prin faptul că este vorba de adaptarea activității umane în întregime la acest infinit care îl împinge continuu pe om să se depășească pe sine, să se împlinească și să se realizeze la nivelul normal al infinitului la care participă" [566]. În 1956, Sciacca a publicat un volum intitulat *„Omul, acest «om dezechilibrat»":* acesta constituie un *Eseu despre condiția umană,* așa cum sugerează și subtitlul său [567]. Categoria de „dezechilibru ontologic" devine o hermeneutică cheie a condiției umane. Jean-Paul Sartre, în climatul existențialismului francez, afirmase deja că omul este inerent dezechilibrat: el, susținea scriitorul francez, „este alcătuit din natură" și „planifică să fie Dumnezeu".[568] și

---

[565] Când Sciacca se referă la ideea de a fi - așa cum o înțelege Rosmini - nu se referă doar la *Noul Eseu despre originea ideilor* (1830), unde originarul din Rovereto își expune pentru prima dată pe larg intuiția speculativă fundamentală. Pentru Sciacca, a te opri la *Noul Eseu* „înseamnă a te mulțumi cu o viziune parțială asupra lui Rosmini și a cădea într-o interpretare eronată. În toate lucrările sale, Rosmini și-a aprofundat și perfecționat concepția despre ființa ideală, a cărei teorie completă se găsește în *Teosofie.* Ideea de a fi nu trebuie studiată doar în ideologie, ci și mai ales în ontologie" *(ibidem,* p. 63 [în notă]). Pe această temă, vezi E. P. IGNOLONI , *Geneza și dezvoltarea rosminianismului în gândirea lui Michele Federico Sciacca,* Marzorati, Milano 1964-1967.

[566] MF S CIACCA , *Interioritate obiectivă,* cit., p. 63-64.

[567] Vezi MF S CIACCA , *Man, This Unbalanced Man. An Essay on the Human Condition,* Bocca Editori, Roma 1956; Marzorati, Milano 1958 [2].

[568] J.-P. S ARTRE , *L'être et le neiant. Essai d'ontologie phénoménologique,* Gallimard, Paris 1943; tr. ea. de G. Del Bo, Recenzie de F. Fergnani și M. Lazzari, *Ființa și neantul. Condiția umană conform existențialismului,* Net, Milano 2002, p. 629.

acționează în „dorința de a fi Dumnezeu” [569], dar în realitate nu este altceva decât un „Dumnezeu eșuat”. Investigația lui Sciacca nu se rezolvă, precum cea a lui Sartre, într-o simplă observație fenomenologică, ci caută să regreseze la însăși geneza disproporției structurale a omului care generează „dezechilibru” și „decompensare”. Dezechilibrul, subliniază Sciacca, este însăși experiența din care ies la iveală rădăcinile metafizice ale interiorității umane: omul este înrădăcinat în infinit și din acesta izvorăște dorința sa continuă de a se depăși pe sine, de a-și depăși propriile limite: „Omul este o sinteză a finitului și a infinitului. De aici și *dezechilibrul:* ideea depășește existența și o plasează ca *o tensiune* către infinitul care o transcende [...]. De aici și *neliniștea* acelei «ființe dialectice» prin esență, care este fiecare om - «dialectic» în raport cu lumea, cu semenii săi și cu Dumnezeu” [570]. „Dezechilibrul”, avertizează Sciacca, este o constantă în condiția umană: existența se descoperă înrădăcinată într-o ființă infinită, încearcă să o atingă cu orice efort, dar acest lucru este constitutiv imposibil: „Tocmai pentru că existența integrală a fiecărei ființe, în ciuda capacității sale infinite și mereu noi de îmbogățire, nu este niciodată întreaga esență a esenței ființei; fiecare moment al ei este întotdeauna incert, întotdeauna provizoriu în provizorialitatea ființei sale: contingența noastră și impracticabilitatea totală a actului ontologic șterg prestigiul lumii și al operelor noastre în ea, mortifică ingeniozitatea și capacitatea noastră de realizare; dar tocmai această mortificare confirmă permanența substanțială a existenței noastre și a ființei noastre înțelese în participarea la Ființă. Conștientizarea, așadar, a subzistenței și consistenței și, în același timp, a precarității și a dispariției [571].” În acest sens, perspectiva lui Sciacca găsește analogii cu cea a lui Luigi Stefanini care identifică în viața omului prezența a două atitudini diferite care pot coexista: „neliniștea existențială” și „liniștea metafizică”, neliniștea care derivă din dezechilibrul intern, liniștea care derivă din conștientizarea sentimentului înrădăcinat în transcendența

[569] *Ibidem*

[570] MF S CIACCA , *Act and Being,* MF S CIACCA , *Act and Being,* [ediție originală: Bocca Editori, Roma 1956], în *Complete Works of Michele Federico Sciacca,* Marzorati, Milano 1963, vol. V, p. 69.

[571] *Ibidem,* p. 72.

Ființei infinite [572].

Calea prin care Sciacca ajunge la ontologie trece prin interioritatea umană: prin întoarcerea la sine, subiectul se descoperă înrădăcinat în obiectivitatea ființei. „A gândi, a voi etc." – spune autorul nostru – „este a gândi și a voi în și pentru prezența ființei; conștiința de sine înseamnă conștientizarea lucrului *existent* care *sunt* și nu este o stare subiectivă cu semnificație pur psihologică. Adică, conștiința de sine este obiectivitate în sensul că este *conștientizarea ființei,* este întregul „eu sunt" la nivelul conștiinței: autorealizarea, care, ca atare, este realizarea de sine *înrădăcinată în ființă* . "[573]

Omul este, așadar, o sinteză a finitului și a infinitului, a „ființei finite" și a „ființei eterne", cum ar spune și Edith Stein [574]; reflectând asupra acestei sinteze, Sciacca ajunge la o posibilă afirmare a rădăcinilor metafizice și teologice ale subiectivității: „Ființa finită, în care infinitul (posibilul) este prezent, este mărturie pentru Dumnezeu și are în sine, ca și constituenți ai esenței sale, elementele obiective pentru a-i dovedi obiectiv existența. Interioritatea obiectivă, ca atare, este transcendență, dialog cu Dumnezeu, care este în ea fără a fi ea, și o face să fie și o transcende infinit. Dialogul cu Dumnezeu, spuneam noi, prin adevărul care este *lumina* fiecărei ființe gânditoare și, prin urmare, și dialogul entităților gânditoare între ele în adevărul comun care le luminează și în angajamentul comun de disponibilitate și dar față de Adevărul însuși, de iubire pentru Dumnezeu. A filosofa, de la Platon încoace, este *o călătorie;* iar filosoful, dacă este astfel, este *itinerant* " [575].

Criticându-l pe Carlini pentru încercarea de a ajunge „de la transcendental la transcendență" și distanțându-se de filozofiile exigențiale (cum ar fi cea a lui Renato Lazzarini), Sciacca afirmă că interioritatea obiectivă „atât de profund explorată nu are nicio legătură cu transcendentalitatea (care rămâne o poziție speculativ inferioară)

---

[572] L. S. TEFANINI , *Neliniște și liniște metafizică,* Cedam, Padova, 1937.

[573] MF S CIACCA , *Interioritate obiectivă,* cit., p. 64.

[574] Cf. E. S TEIN , *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins,* [scris în 1937], Herder Verlag, Freiburg iB 1950, 1986 [3] ; tr. ea. de L. Vigone, Prezentare de A. Ales Bello, *A fi finit și a fi etern. Pentru o ridicare la sentimentul de a fi,* Orașul Nou, Roma

[575] *Ibidem* , p. 65.

nici cu exigențialismul (deoarece nu reușește să abordeze *nevoia* de transcendență), ci mai degrabă cu elementele care servesc la furnizarea «rațiunilor» acesteia [576]". Prin urmare, printr-o reapropriere a ontologiei lui Rosmini, Sciacca caută să depășească o formă de spiritualism pur exigențial: în Rosmini, el găsește un model bine argumentat de antropologie filosofică, cu implicații clare la nivel metafizic și teologic. Dacă în modernitate, și în special cu Feuerbach, teologia părea a fi în întregime rezolvată în antropologie (toate discursurile despre Dumnezeu erau considerate o proiecție a dorințelor umane), acum Sciacca - referindu-se la Rosmini - poate susține că „antropologia implică intrinsec teologia": obiectivitatea interioară ne confirmă cu adevărat că *in interiore homine habitat Deus.*

Noțiunea lui Sciacca de „obiectivitate interioară" este, așadar, baza „idealismului său obiectiv" și a „filosofiei sale a integralității", explorate în scrieri precum *Actul și ființa* (1956), *Moartea și nemurirea* (1959), *Libertatea și timpul* (1965), *Ontologia triadică și trinitară* (1972). „Gândirea și ființa" - subliniază Sciacca - „nu stau față în față, înarmate și divizate de-a lungul unei linii puternice, ca și cum s-ar putea gândi în afara ființei și aceasta să rămână în sine, un spectacol tăcut" [577]. Gândirea și ființa aparțin împreună și *se integrează* reciproc: o „filosofie a integralității" sintetizează într-o unitate superioară exigențele filosofiei clasice și medievale (metafizica ființei) cu cele ale gândirii moderne (metafizica minții, a gândirii pure).

În „filosofia sa a integralității", Sciacca își reînsușește gândirea rosminiană – teoria ființei ideale – și abordează metafizica Sfântului Toma: în 1975, a publicat un eseu intitulat „ *Perspectivă asupra metafizicii Sfântului Toma",* în care afirmă primatul ființei ca act și, mai presus de toate, justifică corectitudinea „metafizicii participării" propusă de Aquinas. Actus *essendi* care stă la baza persoanei participă la ființa infinită a lui Dumnezeu și se bazează pe aceasta [578]. Sciacca

---

[576] *Ibidem.*

[577] MF S CIACCA , *Act și ființă,* cit., p. 34. Despre „filozofia integrității" vezi F. P ETRINI , *Filosofia integrității. Un eseu despre gândirea lui Michele F. Sciacca,* Edizioni Paoline, Roma 1961; A. C ATURELLI , *Michele Federico Sciacca: metafizica integrității,* Studio Editoriale di Cultura, Genova 1990-1991 [2], 3 vol.

[578] Vezi MF S CIACCA , *Perspectivă asupra metafizicii Sfântului Toma,* cit.

ajunge la metafizica tomistă printr-o călătorie antropologică care își are originea la Augustin și își găsește cea mai rodnică inspirație în Rosmini.

Unul dintre meritele lui Sciacca, și în special ale Sciacca ulterioare, este, așadar, acela de a fi reunit două tradiții ale gândirii creștine care altfel ar fi rămas „înarmate una împotriva celeilalte": spiritualismul augustinian și neotomismul. În acest sens, el afirmă: „Dacă neo-augustinianismul a determinat neo-tomismul să se reînnoiască și să se «augustinizeze», acesta din urmă i-a stimulat pe unii neo-augustinieni să recupereze unele teze tomiste și să dezvolte aspectele mai metafizice și speculative ale augustinianismului, fără a se lăsa pradă unei tradiții mai mistice decât filozofice, unor soluții voluntariste, exigențialiste și poate chiar a unei «filosofii edificatoare »" [579].

Sciacca a fost autorul a numeroase lucrări de natură istoriografică: amintim lucrările sale despre *Sfântul Augustin* (1938), despre *Platon* (1967), despre *quijotismul tragic al lui Unamuno* (1971) și despre *Problema lui Dumnezeu și religie în filosofia contemporană* (1943; ediția a 4-a, 1967). În 1947 a fondat «Giornale di Metafisica» și l-a condus până în 1975; a fost, de asemenea, directorul prestigioasei serii *Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine* și al

---

Publicarea acestui volum i-a impresionat pe toți admiratorii gândirii lui Sciacca, care a rămas întotdeauna critică față de neoscolastici și tomiști. Cu toate acestea, Giorgio Giannini a subliniat că deja în „filosofia integralității" existau în embrion elemente de ontologie tomică ce preludau o posibilă reconciliere a lui Sciacca cu Sfântul Toma: vezi G. GIANNINI , FILOSOFIA *integralității: gândirea lui M.F. Sciacca în momentele sale esențiale și în fundamentul său ontologico-metafizic, Marzorati, Milano 1970.* ***Bontadini*** a observat, de asemenea, cu satisfacție că «al doilea [Sciacca] a fost cucerit de metafizică» (G. BONTADINI , DISENSIUNI - *și consensuri - asupra metafizicii clasice,* «Rivista di filosofia neoscolastica», 1979, pp. 176-191, p. 186).

[579] MF S CIACCA , *La filosofia oggi,* cit., p. 325. Necesitatea unui dialog reînnoit și mai fructuos între filosofia de inspirație augustiniană și tomism a fost simțită și de iezuitul Carlo Giacon, autor al unor studii notabile despre „scolastica barocă" (cf. C. GIACON , LA *seconda scolastico,* III vol., Bocca Edizioni, Milano 1947) dar și o încercare de sinteze între operele Thomistice între 1950 și 1947. ontologie și spiritualism: cf. C. GIACON , INTERIORITA *e metafisica: Aristotele, Plotino, Agostino, Bonaventura, Tommaso, Rosmini,* Zanichelli, Bologna 1964. Cf. de asemenea, I DEM , *L'oggettività în Antonio Rosmini,* Silva, Milano 1960.

monumentalei *Grande Antologia Filosofica,* formată din 26 de volume publicate între 1964 și 1978.

Însă cea mai semnificativă contribuție istoriografică a lui Sciacca ni se pare că se găsește în redescoperirea gândirii originarului din Rovereto: nu doar prin lucrări precum Filosofia morală (1938, ediția a II-a, 1968) și *Interpretări rosminiene (1958) de Antonio Rosmini* , ci mai ales datorită înființării în 1966 a Centrului Internațional de Studii Rosminiene din Stresa, foarte activ și astăzi, și a «Rivistei Rosminiana».

Dacă tradiția istoriografică idealistă a lui Rosmini evidențiase mai presus de toate aspectul epistemologic (Rosmini ca „Kant italianul"), Sciacca și școala sa au favorizat o lărgire a investigației pentru a include întreaga producție filosofică a originarului din Rovereto. Giovanni Santinello scrie în acest sens: „Luați în considerare noua importanță pe care o capătă motivul sentimentului corporal fundamental și nevoia realistă pe care o exprimă în interpretarea realității spirituale umane; luați în considerare, în consecință, interesul lui Rosmini pentru psihologie și antropologie. De asemenea, bine cunoscută [la Sciacca] este interpretarea diferită a funcției și naturii ideii de a fi, care, dincolo de relațiile pe care Rosmini le-a avut cu gândirea kantiană și modernă, este urmărită până la cea mai veche sursă augustiniană: idee, așadar, în sensul cel mai puternic al termenului: nu formă și categorie, ci mai degrabă lumină și obiect al minții [580]. "

Iată cele mai profunde motive ale rosminianismului lui Sciacca: „Este evident", scrie el, „că filosofia lui Rosmini reprezintă, în Italia, împlinirea viguroasă și originală a tuturor încercărilor de a depăși senzaționalismul și empirismul, de a aprofunda și satisface exigențele kantismului pe un alt plan decât cel al criticii, de a reînnoi spiritualismul tradițional platonico-augustinian în contact cu spiritul gândirii moderne. [...] După cel al Sfântului Toma, cel al lui Rosmini este cel mai complet și original sistem de filozofie creștină. Rosmini a sondat gândirea umană și a constatat că aceasta provine de la Dumnezeu și este făcută să tindă spre Dumnezeu. Filosofia creștină, așadar, în fapt și în drept, ca utilizare creștină a rațiunii și ca vocație intrinsecă a gândirii la transcendență, fără a amesteca sau confunda naturalul și supranaturalul

[580] G. S. ANTINELLO , *Gândirea creștină în perioada postbelică,* cit., p. 277.

[581]. ”

Din 1947 până în anul morții sale (1975), Sciacca a predat Filosofie Teoretică la Universitatea din Genova, având numeroși studenți care au continuat inspirațiile fundamentale ale gândirii sale: printre aceștia îi amintim pe Romeo Grippa, autorul unor eseuri despre L. Ollé-Laprune și M. Blondel; Maria Teresa Antonelli, care avea în mod clar o orientare platonico-rosminiană; Italo Bertoni, care era interesat mai ales de problemele eticii; Giuseppe Beschin, Maria Adelaide Raschini și Pier Paolo Ottonello [582]. Pietro Prini și Alberto Caracciolo s-au format, de

---

[581] MF S CIACCA , *Filosofia în epoca Risorgimento-ului,* Vallardi, Milano 1948, pp. 296-298. Sciacca a fost unul dintre exponenții majori ai acelui rosminianism care a caracterizat profund cultura italiană a secolului al XX-lea, chiar dacă adesea *în marja* culturii catolice oficiale (datorită condamnărilor ecleziastice care au apăsat asupra lui Rosmini și a gândirii sale). În acest sens, vezi F. PERCIVALE , Michele *Federico Sciacca și rosminianismul,* Sodalitas, Stresa 1987. Printre cele mai originale figuri rosminiene se numără cu siguranță părintele Giuseppe Bozzetti (1878-1956): mai întâi garibaldian, apoi ofițer de armată, a absolvit facultatea de drept la Torino. În tinerețe, a fost profund impresionat de conceptul de persoană pe care l-a descoperit citind scrierile roveretanului: „A fost o eliberare”, afirmă el, „când am descoperit în *Filosofia dreptului a lui Rosmini* că persoana umană este lege subsistentă. Să observăm bine: persoana nu numai că *are* drepturi, ci *este* lege” (G. B OZZETTI , *Il valore della persona,* în *Opere complete,* editat de M.F. Sciacca, Marzorati, Milano 1966, vol. III, p. 2924). Conceptul de persoană ca lege subsistentă i s-a părut astfel fundamental lui Bozzetti, dezvăluindu-i propria existență „ca subiect a trei nevoi fundamentale, inviolabile și inalienabile: căutarea și deținerea Adevărului, libera aderență la Legea morală cu formarea consecventă a conștiinței și conștientizarea unui destin etern, dincolo de această viață muritoare” *(ibid.,* pp. 2924). Bozzetti a publicat un volum despre *Antonio Rosmini în aspectele sale estetice și literare în 1909 (ibidem,* vol. I, pp. 63-217); în 1940 a publicat *Dezvoltări ale gândirii rosminiene în „Teosofie” (ibidem,* vol. III, pp. 2795-2843). Alți filozofi ai secolului al XX-lea inspirați de Rosmini au fost Giuseppe Morando, Carlo Caviglione și Dante Morando: în acest sens, vezi U. MURATORE , ROSMINIENII *secolului XX,* în E. CORETH - W.M. N EIDL - G. P. FLIGERDORFFER (eds.), *Filosofia creștină în secolele al XIX-lea și al XX-lea,* pp. 703-723; P. Z OVATTO , *Cultura catolică rosminiană între secolele al XIX-lea și al XX-lea,* Parnaso, Trieste 1999.

[582] MA Raschini și PP Ottonello au fondat revista «Studi Sciacchiani» (din 1985) și au planificat o reeditare integrată a *Operelor Complete ale lui Sciacca*

asemenea, la școala lui Sciacca: despre aceștia din urmă ne vom ocupa în paginile următoare ale acestei lucrări.

Un ultim punct pe care dorim să-l subliniem este angajamentul clar al lui Sciacca față de catolicism. El și-a afirmat întotdeauna deplina libertate intelectuală: „Ca «laic», nu am fost membru al vreunei asociații seculariste și nici nu am cultivat figuri puternice de niciun fel; catolic fiind, nu am aderat niciodată la vreo asociație religioasă și nu am făcut nimic, dincolo de respectul cuvenit ca și credincios, pentru a câștiga favorurile, uneori profitabile chiar și în această lume, ale Excelențelor Voastre și ale Prea Ilustrului și Reverendului Eminență. Și astfel m-am mulțumit să fiu catolic dincolo și în afara clericalismului ecleziastic și secular, departe de sacristii și loje, de toate acele locuri unde, dacă este avantajos, îți croiești creierii pentru a condamna chiar și sfinții sau a binecuvânta chiar și diavolul, fericit cu norocul providențial de a fi întâlnit preoți de o statură spirituală sublimă și de o credință pură în cea mai edificatoare umilință și sfințenie a vieții."[583]

Capitolul VI

Hermeneutica condiției umane, secularizarea și

în 80 de volume; în 1995 au condus Congresul Internațional *Sciacca și Filosofia Astăzi* (Leo S. Olschki, Florența 1996, 2 vol.). Vezi și MAR ASCHINI , *Incontrare Sciacca,* Marsilio, Veneția 1999; I DEM , *Dialectica Integralității,* Marsilio, Veneția 2000 [2]; PP OTTONELLO , SCIACCA *, Renașterea Occidentului,* Marsilio, Veneția 1995; I DEM , *Sciacca, Nonconformism Constructiv* , Marsilio, Veneția 2000; din 1995 până în prezent, PP Ottonello a fost editorul Lucrărilor revistei anuale «Cattedra Sciacca».

[583] MF S CIACCA , *Clepsidra: Călătoria mea către Hristos,* cit., p. 89. Despre concepția lui Sciacca despre Biserica Catolică și figura lui Hristos, vezi: I DEM , *Ora lui Hristos: Poziții clare împotriva compromisurilor ecuatoriale,* Edizioni Bocca, Roma-Milano 1954, apoi L'Epos, Palermo 19923 [3] I DEM , BISERICA *și civilizația modernă,* Morcelliana, Brescia 1948, apoi Marzorati, Milano [19692].

nihilismul

În perioada postbelică, filosofia italiană a fost caracterizată de dizolvarea idealismului și de apariția consecventă a unei pluralități de abordări și atitudini, născute mai ales în strânsă legătură cu marile curente europene, adesea ca receptare critică a acestora: printre acestea s-au numărat existențialismul, personalismul, fenomenologia și – începând cu anii 1960 – structuralismul și hermeneutica. În domeniul filosofiei politice din Italia anilor 1960 și 1970, marxismul a fost dominant în diversele sale reelaborări și adaptări la „cazul italian": să luăm în considerare, de exemplu, perspectivele lui Antonio Banfi (1886-1957) și ale școlii sale, Galvano Della Volpe (1895-1968), Cesare Luporini (1909-1993) și Lucio Colletti (1924-2001). În domeniul epistemologic, însă, asistăm la o atenție tot mai mare a culturii italiene față de neopozitism, pragmatismul american, filosofia analitică și dezvoltările logicii formale: două voci semnificative ale epistemologiei italiene (cu un caracter evident antimetafizic) pot fi găsite în Ludovico Geymonat (1908-1991) și Giulio Preti (1911-1972).

În investigația noastră, ne concentrăm în principal pe analizarea evoluțiilor existențialismului italian ca „hermeneutică a condiției umane" și ca „interpretare a religiei" într-o epocă a secularizării și nihilismului din ce în ce mai răspândite. Principalele figuri pe care le examinăm sunt Enrico Castelli (1900-1977), Alberto Caracciolo (1918-1990), Luigi Pareyson (1918-1991) și elevul său Gianni Vattimo (1936). Acești patru autori, uneori foarte diferiți unul de celălalt prin metodologia lor de investigare și sensibilitățile culturale, sunt uniți, însă, prin faptul că s-au implicat pe larg în hermeneutica religiei și a creștinismului, aderând adesea la aceasta în forme discutabile și problematice (și poate chiar din acest motiv, interesante și demne de atenție). Înainte de a analiza aceste patru perspective diferite, am dori să subliniem pe scurt caracteristicile fundamentale ale existențialismului italian. La sfârșitul capitolului vom examina în schimb coordonatele conceptuale a ceea ce, începând cu anii 1960 și 1970, a ajuns să fie definit din ce în ce mai mult drept „epoca

hermeneutică a rațiunii" (expresia este de la francezul Jean Greisch [584]): ne vom concentra, așadar, asupra interpretării nihiliste a hermeneuticii, asupra „gândirii slabe" și asupra argumentelor lui Vattimo pentru o aderență reînnoită la creștinism.

Observăm că, în a doua jumătate a secolului al XX-lea, filosofia italiană a devenit, de asemenea, deosebit de sensibilă la fenomenele secularizării, demitizării și nihilismului. Este suficient să ne gândim la reflecțiile unor autori precum Castelli, Del Noce, Pareyson, Vattimo, Severino, Massimo Cacciari și la singularul filosof italian redescoperit și valorizat chiar de Cacciari: Andrea Emo (1901–1983) [585].

Secularizarea se referă la pierderea generală a relevanței sociale a religiei, tipică lumii occidentale moderne. Această lume este caracterizată în mare măsură de scientism, tehnocrație și ceea ce Max Weber numea „dezamăgire" *(Entzauberung der Welt). În acest sens, merită menționată și cartea lui Sabino Acquavia din 1961, „Eclipsa sacrului în civilizația industrială"* [586], în care fenomenul secularizării

---

[584] Vezi și J. G REISCH , *L'Âge herméneutique de la raison,* Cerf, Paris 1985.

[585] Andrea Emo a fost studentul lui Giovanni Gentile în perioada în care acesta a predat la Universitatea din Roma. Nu a absolvit niciodată și nici nu a publicat ceva: totuși, în jurnalele sale găsim meditații profunde despre ființă, existență și nihilism, comparabile, în multe privințe, cu cele ale lui Heidegger. În 1986, manuscrisele lui Emo au fost trimise lui Massimo Cacciari, care l-a recunoscut pe autorul unei filozofii originale. „Nicio pagină din Jurnale nu *a* fost publicată vreodată de Andrea Emo în timpul vieții sale. Abia la moartea filosofului, când - suntem acum la începutul primei jumătăți a anilor 1980 - soția sa, descoperind dulapul plin de caiete (până atunci înghițite de ea), datorită interesului lui Ernesto Rubin de Cervin, i-a citit unele dintre ele lui Massimo Cacciari, care a fost imediat impresionat de stilul, intensitatea și puterea gândirii din acele pagini. Însuși Massimo Cacciari a fost cel care,
„În acord cu soția și fiicele filosofului, le-a încredințat lui Massimo Donà și Romano Gasparotti sarcina unei prime *revizuiri și* a unei investigări inițiale a vastului *corpus* emian » (R. GASPAROTTI , NOTE , în A. E MO , *Supremație și blestem. Jurnal filosofic 1973,* editat de M. Donà și R. Gasparotti, Cortina, Milano 1998, p. 187). Vezi A. E MO , *Dumnezeul negativ. Scrieri teoretice 1925-1981,* editat de M. Donà și R. Gasparotti, Marsilio, Veneția 1989; I DEM , *Vocile muzelor. Scrieri despre religie și artă. 1918-1981,* editat de M. Donà și R. Gasparotti, Marsilio, Veneția 1992; I DEM , *Quaderni di metafisica. 1927-1981,* editat de M. Donà și R. Gasparotti, Prefață de Massimo Cacciari, contribuții de E. Ghezzi, G. Giorello, L. Sanò, C. Sini, V. Vitiello, F. Tomatis

este strâns legat de procesul de industrializare a societăților tehnologice .

Semnificația secularizării poate fi urmărită până la termenul latin *„saeculum”* (lume): este fenomenul prin care societatea – în ansamblu – nu mai adoptă un comportament sacru, distanțându-se de tiparele, obiceiurile și practicile tradiționale; acest fenomen afectează întregul sistem de valori occidentale, modificându-le și, odată cu ele, transformând și identități și afilieri. Secularizarea este astfel legată de decreștinizare și de „privatizarea religiei”, fenomene care au apărut în lumea modernă începând cu Iluminismul din secolul al XVIII-lea [587].

Totuși, există tendințe semnificative în gândirea contemporană care consideră secularizarea ca un moment necesar de purificare pentru creștinism însuși și, mai general, pentru religii: pierzând puterea politică și influența socială, religiile sunt chemate să revină la autenticitatea mesajului lor original. În catolicism, această dinamică pare deosebit de evidentă: odată cu pierderea puterii temporale (cu capturarea Porții Pia, 20 septembrie 1870), Biserica a revenit treptat la

---

și A. Tagliapietra, Bompiani, Milano 2006; L. SANÒ , *Un daimon solitar: Gândul lui Andrea Emo, Prefață de U. Curi, Orașul soarelui, Napoli 2001;* A. F IORAVANTI , *Andrea Emo: Scrierea în singurătate ca o călătorie spre neant,* ÎN I. POZZONI (ed.), *Vocile filosofilor italieni din secolul al XX-lea,* IF Press, Morolo (FR) 2011, pp. 176-207.

[586] S. ACQUAVIVA , *Eclipsa sacrului în civilizația industrială,* INTRODUCERE de G. Le Bras, Edizioni di Comunità, Milano 1961.

[587] Termenul **saecularizatio** a fost folosit anterior în dreptul canonic pentru a indica transferul normal al unui preot aparținând unui ordin religios către clerul secular sau o destinație legitimă a bunurilor ecleziastice în scopuri lumești. Despre fenomenul secularizării în lumea europeană și în cultura italiană, vezi L. BELLOFIORE , * SECULARIZARE *, tehnocrație, religie**, Soc. Tip. Campo Marzio, Roma 1969; A. DEL NOCE , *EPOCA *secularizării**, Giuffrè, Milano 1970; A. VV . , ** Secularizarea în Italia de astăzi**, Città Nuova,* ROMA 1971 ; S. ACQUAVIVA - G. GUIZZARDI (EDS .), ** Secularizare**,* Il Mulino, Bologna 1973; F. FERRAROTTI - R. C. IPRIANI , ***Elements for a Sociological Theory of Secularization**,* în I DEM , ** Sociologia fenomenului religios**,* Bulzoni, Roma 1974, pp. 79-138; V. P. OSSENTI , *Schimbare, valori, politică,* în A. A . V. V. , *Culturi și valori în procesul de secularizare a societății italiene* , Clueb, Bologna 1988, pp. 35-46; D. MENOZZI , *Biserica Catolică și secularizarea,* Torino, Einaudi 1993.

dimensiunea sa spirituală, distanțându-se de interesele lumești și căutând astfel să proclame principiile Evangheliei cu o fervoare reînnoită.

Massimo Borghesi a observat corect că „conceptul de secularizare cuprinde două semnificații care marchează două momente ale modernității. În primul sens, secularizarea indică procesul de *privatizare* a credinței, al *autonomiei* moralei față de religie, care a avut loc în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea. Morala nu se mai bazează pe Revelație, ci pe rațiune și totuși rămâne «creștină» în conținutul său. În al doilea sens, secularizarea indică *transferul* noțiunii escatologice (iudeo-creștine) de «Împărăția lui Dumnezeu» într-un context imanent, «secular», care este încărcat cu semnificație «religioasă». Aceasta este forma investigată de Karl Lowith și Jacob Taubes [588].” În acest al doilea sens, secularizarea trebuie înțeleasă ca «imanentizarea eschatonului , în care forma creștină este transformată în *gnoză* salvifică » [589]: formele sale tipice sunt, așadar, marxismul și totalitarismele secolului al XX-lea care au căutat mântuirea umană în politică.

Totuși, începând cu anii 1990, odată cu răspândirea climatului postmodern, oamenii au început să vorbească despre post-secularizare și desecularizare: aceste fenomene sunt legate de „întoarcerea generală a sacrului” care a caracterizat ultimii ani ai secolului al XX-lea [590]. Sociologul Peter L. Berger a vorbit despre un proces general de „desecularizare” [591]: acesta se datorează reapariției treptate a religiilor în sfera publică. Să luăm în considerare în special rolul politic pe care

---

[588] M. B ORGHESI , *Secularizare și nihilism. Creștinism și cultură contemporană,* Cantagalli, Siena 2005, p. VI. Scrierile la care face referire Borghesi sunt cele ale lui K. L OWITH , *Meaning in History,* Universitatea din Chicago, Illinois 1949; traducere italiană de F. Tedeschi Negri, Prefață de P. Rossi, *Meaning and the End of History,* Net, Milano 2004; J. T AUBES , *Abendlandische Eschatologie,* Matthes und Seitz , München 1991.

[589] M. B ORGHESI , *Secularizare și nihilism. Creștinism și cultură contemporană* , cit., p. VII.

[590] În acest sens, vezi S. MARTELLI , Religia *în societatea postmodernă: între secularizare și desecularizare,* EDB, Bologna 1990; V. POSSENTI , *Religie și secularitate în societățile postseculare,* « Humanitas», 2, 2010, pp. 209-227.

[591] Vezi P. L. B. ERGER , *Desecularizarea lumii: Renașterea religiei și a politicii mondiale,* W. B. Eerdmans, Washington, 1999.

l-a asumat islamul. În acest sens, Giovanni Filoramo a remarcat: „când astăzi vorbim despre religie în epoca globalizării, nu mai este dimensiunea privată cea care ne vine în minte prima dată, ci faptul că dimensiuni ale religiei care păreau să aparţină unui trecut destinat, conform teoriilor secularizării, să decline definitiv, revin pe scenă ” [592].

Ne vom concentra asupra fenomenului demitizării, un fenomen tipic teologiei contemporane, în special atunci când vorbim despre Enrico Castelli: demitizarea a fost, de fapt, unul dintre subiectele cel mai des discutate la conferințele internaționale organizate de Castelli la Roma între 1961 și 1977, anul morții sale.

Să încercăm acum să evidențiem câteva trăsături distinctive ale fenomenului complex al nihilismului: acesta se află, de asemenea, la baza a ceea ce este definit drept „gândire tragică” și curge ca un râu carstic în tradiția italiană; își găsește punctul de referință în Leopardi, iar în secolul al XX-lea s-a dezvoltat la autori precum Carlo Michelstaedter, Andrea Emo, Alberto Caracciolo, Luigi Pareyson și elevul său Sergio Givone [593]. Ca și în Franța și Germania, și în Italia reflecțiile asupra nihilismului sunt strâns legate de *Renașterea nietzscheană,* de interesul reînnoit pentru studiile despre Friedrich Nietzsche care a caracterizat a doua jumătate a secolului al XX-lea [594].

---

[592] G. FILORAMO , *Religiile în fața provocării globalizării,* ÎN G. FILORAMO - E. GENTILE - G. V ATTIMO , *Ce este religia astăzi?,* ETS, Pisa 2005, p. 12.

[593] Vezi S. G IVONE , *Desenchantment of the World and Tragic Thought,* Il Saggiatore, Milano 1988; G. C ANTARANO , *Imaginile Nimicului. Filosofia italiană contemporană,* Mondadori, Milano 1998; G. GARELLI , *Philosophies of the Tragic* , Mondadori, Milano 2001.

[594] Vezi F. Vercellone , *Nihilism in Post-War Italian Philosophy,* ÎN I Dem , *Introduction to Nihilism,* Laterza, Roma-Bari 19994, pp. 149-159. Despre studiile nietzscheene în cultura italiană vezi și Ma STEFANI , *Nietzsche in Italy: Bibliographic Review: 1893-1970,* B. Carucci, Rome 1975; începând din 1967 Giorgio Colli şi Mazzino Montinari au publicat ediţia critică a operelor lui Nietzsche *(Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe,* De Gruyter, Berlin 1967 ff.): această ediţie a fost publicată aproape simultan și în traducere italiană de către editura Adelphi din Milano (Opere di Friedrich Nietzscheff.1964). Studii italiene originale despre gândirea lui Nietzsche sunt cele ale lui M. CACCIARI , **KRISIS** *: eseu despre criza gândirii negative de la Nietzsche la Wittgenstein,* Feltrinelli, Milano 1976, 19838 ; G. VATTIMO , Subiectul *și masca. Nietzsche și problema eliberării,* Bompiani, Milano 1974,

După cum se știe, Nietzsche a fost profetul „morții lui Dumnezeu" și cel care a vorbit despre nihilism ca despre „oaspetele straniu" care a intrat în cultura occidentală modernă. „Ceea ce narez", afirmă Nietzsche în fragmentele din *Voința de putere* , „este istoria următoarelor două secole. Descriu ceea ce vine, ceea ce nu poate să nu vină: venirea nihilismului. Această poveste poate fi deja spusă acum; căci însăși necesitatea este la lucru aici. Acest viitor vorbește deja prin o mie de semne, acest destin se anunță pretutindeni; toate urechile ascultă deja această muzică a viitorului. Întreaga noastră cultură europeană se mișcă într-o tensiune chinuitoare care crește de decenii, ca și cum ar încerca o catastrofă: neliniștită, violentă, precipitată; ca un curent care vrea să ajungă la sfârșit, care nu mai reflectă și se teme să reflecte. Așa definește Nietzsche nihilismul: „Scopul lipsește; răspunsul la «de ce?» lipsește; ce înseamnă nihilismul?" „ Că toate valorile supreme sunt devalorizate [595]." Prin urmare, la Nietzsche avem teorizarea unui nihilism activ născut din conștientizarea virilă a *nihilului* în care constau toate valorile culturii creștine tradiționale. Reflectând asupra expresiei lui Nietzsche „Dumnezeu este mort" *(Gott ist tot*), Martin Heidegger a scris pe bună dreptate: „Expresia «Dumnezeu este mort» este observația că acest neant se răspândește. «Niantul» înseamnă aici: absența unei lumi suprasensibile și obligatorii. Nihilismul, «cel mai tulburător dintre oaspeți», bate la ușă [596]." Pornind de la Nietzsche, Heidegger ajunge să „gândească nihilismul ca fiind «logica internă» a istoriei occidentale" [597]: el, de fapt, identifică sfârșitul metafizicii cu apariția tehnologiei, pe care o interpretează ca fiind strâns legată de apariția unui nihilism complet.

În filosofia italiană, receptarea gândirii lui Nietzsche este strâns legată de cea a gândirii lui Heidegger: aceasta reiese la Alberto Caracciolo, la Emanuele Severino [598], dar mai ales la Gianni Vattimo,

---

[19993].

[595] F. NIETZSCHE , *Voința de putere [colecție postumă* DE fragmente realizată în 1901 și 1906], editată de G. Brianese, Paravia, Torino 1989, p. 56.

[596] M. H EIDEGGER , *Sentința lui Nietzsche „Dumnezeu a murit",* în I DEM , *Căi întrerupte,* [ediție originală 1950], traducere italiană de P. Chiodi, La Nuova Italia, Florența 1968, p. 191-246, p. 199.

[597] *Ibidem,* p. 204.

[598] Vezi E. SEVERINO , *Esența nihilismului,* ADELPHI , Milano 1982 .

potrivit căruia „Nietzsche și Heidegger au modificat substanțial însăși noțiunea de gândire, astfel încât după ei «gândirea» capătă un sens diferit față de înainte [599]". O metafizică monolitică, violentă și atotcuprinzătoare este astfel înlocuită de o gândire a pluralității, a toleranței și caracterizată de *evlavie* față de condiția umană. În sfera etico-politică, „a gândi după Nietzsche și Heidegger" înseamnă mai presus de toate eliberarea de greutatea opresivă a valorilor tradiționale și construirea unui *polis* ca o autentică „convivialitate a diferențelor " [600].

1. Caracteristicile existențialismului italian și ale celor două curente ale sale (secular și creștin)

Existențialismul a fost un fenomen cultural european care a caracterizat o mare parte din prima jumătate a secolului al XX-lea și perioada imediat postbelică, devenind în unele cazuri chiar o „modă": gândiți-vă în Franța la gândirea lui Jean-Paul Sartre și Albert Camus sau în Germania la perspectivele lui Karl Jaspers și mai ales la „primul Heidegger", cea din *Ființă și timp* (1927). Și în Italia, existențialismul a avut o difuziune destul de largă și propriile particularități, așa cum a subliniat bine Antonio Santucci, printre alții, în volumul său acum clasic pe această temă: *Existențialismul și filosofia italiană* [601].

Printre particularitățile existențialismului italian s-a numărat și

---

599 G. V. ATTIMO , *Aventurile diferenței. Ce înseamnă să gândești după Nietzsche și Heidegger,* Garzanti, Milano 1980, 1988 [2], p. 5. Vezi și

600 Vezi în special G. V ATTIMO , *Nihilism și emancipare. Etică, politică, drept,* Garzanti, Milano 2003.

601 Vezi A. SANTUCCI , EXISTENTIALISM AND ITALIAN PHILOSOPHY (EXISTENȚIALISMUL *și filosofia italiană),* Il Mulino, Bologna 1959, 19672. Despre caracteristicile existențialismului italian, vezi și G. SEMERARI , *Existentialism italian, «Analele Universității* DIN Bari», vol. IV, 1958, pp. 99-138; G. CACCIATORE , *Recepția italiană a* EXISTENZPHILOSOPHIE în *perioada postbelică: probleme interpretative și semnificații etico-politice,* în Proceedings of the Academy of Moral and Political Sciences of Napoli, XCV, 1984, Giannini Editore, Napoli, 1985, pp. 45-67.

relația sa critică cu fenomenologia lui Edmund Husserl: în timp ce aproape toți existențialiștii de peste Alpi proveneau din studii fenomenologice (amintiți-vă de scrierile timpurii ale lui Sartre și Heidegger, discipol al lui Husserl), în Italia relația dintre filosofii existenței și fenomenologie era în general destul de conflictuală. Acest lucru se datorează în mare măsură faptului că, în țara noastră, filosofiile existenței au apărut din protestul împotriva idealismului lui Croce și Gentile și, în consecință, erau ostile atât ideii de dialectice, cât și abstracțiunilor transcendentalismului. Husserl, cu fenomenologia sa eidetică și transcendentală, era considerat un autor încă prea legat de ideea unei rațiuni abstracte și deistoricizate. După cum susține și Valerio Verra, „existențialismul italian s-a dezvoltat în mare parte în afara fenomenologiei, dacă nu chiar în polemică cu aceasta. [...] În Italia, momentul de cea mai mare înflorire și impact teoretic al fenomenologiei a avut loc în anii 1960, când influența existențialismului, sau cel puțin amploarea dezbaterii existențialiste, era în scădere” [602]. O excepție semnificativă este reprezentată de Enzo Paci (1911-1976), elev al lui Antonio Banfi: de la maestrul său a preluat interesul pentru gândirea lui Husserl, pe care a contribuit la a o face cunoscută în Italia. Enzo Paci merită, de asemenea, meritul de a fi făcut ca fenomenologia husserliană să interacționeze cu problemele existențiale și istoriciste: în acest sens, cele mai emblematice lucrări ale sale sunt *Existențialism și istoricism* (1950); *De la existențialism la relaționism* (1957), *Timp și relație intențională la Husserl* (1960), *Idei pentru o enciclopedie fenomenologică* (1973) [603]. La Enzo Paci găsim

[602] V. V ERRA , *Existențialism, Fenomenologie, Hermeneutică, Nihilism,* în A A . V V ., *Filosofia italiană din perioada postbelică până în prezent,* Laterza, Roma-Bari 1985, pp. 355-424, p. 356.

[603] Despre relația dintre existențialism și fenomenologie la Paci, vezi: A. V IGORELLI , *Existențialismul pozitiv al lui Enzo Paci: o biografie intelectuală, 1929-1950,* Franco Angeli, Milano 1987; S. Z ECCHI (ed.), *Viață și adevăr: Interpretarea gândirii lui Enzo Paci,* Bompiani, Milano 1991; G. C RINELLA (ed.), *Enzo Paci 1911-1976,* Centro Studi Don Giuseppe Riganelli, Fabriano 2006. Unul dintre primii care au făcut cunoscută fenomenologia în Italia a fost și Norberto Bobbio, cu scrieri precum *Discorso fenomenologico di filosofia sociale e giuridica* , Istituto legale della R. Università, Torino 1934; *Husserl și tendința fenomenologică,* «Rivista di Filosofia», 1, 1935; *Fenomenologie Conform lui Max Scheler,* «Rivista di Filosofia», 3, 1936. O ocazie cu care o

o apreciere pentru rigoarea argumentativă a scrierilor husserliene, dar, în același timp, o critică a „raționalismului husserlian disperat" [604]: de aici derivă nevoia sa de a opera o sinteză între metodologia husserliană și problemele concrete ale existenței istorice, tipică tradiției filosofice italiene (încă de la umanismul secolului al XV-lea și G. Vico).

În Italia, au existat evaluări diferite ale climatului existențialist care a caracterizat cultura europeană între anii 1930 și 1940. Judecăți extrem de critice au venit din partea lui Norberto Bobbio și Benedetto Croce: deși din două puncte de vedere diferite, aceștia au fost de acord în a considera existențialismul o „filosofie a decadentismului [605]", o ramură obosită a revoltelor intelectuale avangardiste. Atât Bobbio, Croce, și odată cu ei majoritatea filosofilor idealiști au văzut în existențialism un moment de criză și confuzie pentru cultura europeană, dezamăgită pe atunci de marile sisteme raționaliste, derutată politic de totalitarism și, prin urmare, înclinată să abordeze cele mai absurde și iraționale aspecte ale vieții umane [606]. Chiar și Carlo Antoni (1896-1959), un germanist

---

mare parte *a* intelectualității filosofice italiene a revenit pentru a reflecta asupra fenomenologiei lui Husserl a fost centenarul nașterii filosofului german în 1959: cu acea ocazie, Enzo Paci a promovat și editat un volum intitulat *Omaggio a Husserl,* Il Saggiatore, Milano 1960; volumul conține eseuri de A. Banfi, S. Vanni Rovighi, G.D. Neri, E. Melandri, G. Semerari, L. Lugarini, G. Pedroli, E. Filippini, R, Pucci, G. Guzzoni. Tot în 1960, a fost organizată la Padova o conferință care se dorea a fi, în același timp, o trecere în revistă a fenomenologiei și existențialismului; printre vorbitori s-au numărat Eugenio Garin, Enzo Paci și Pietro Prini: vezi A A . V. V. , **O recenzie de fenomenologie și existențialism** , Liviana, Padova 1960. Despre relația dintre existențialism și fenomenologie în cultura italiană, vezi și G. I. NVITTO (ed.), * *Fenomenologie și existențialism în Italia*,* Adriatica Editrice Salentina, Lecce 1981.

[604] În acest sens, vezi E. P ACI , *Thought, Existence, and Value. Studies in Contemporary Thought,* Principato, Milano-Messina 1942; I DEM , *Phenomenology and the Life-World* , în I DEM , *Contemporary Philosophy* , Garzanti, Milano 1957, pp. 166-203.

[605] Vezi N. BOBBIO , *The Philosophy of Decadentism,* Chiantore, Torino 1944; B. CROCE , *O critică a existențialismului,* « QUADERNI della Critica », I, 1945, pp. 107-109; cf. de asemenea S. Cingari, *Benedetto Croce și criza civilizației europene,* Rubbettino, Soveria Mannelli 2003.

[606] Vezi L. P AREYSON , *Existentialism and Italian Idealism,* în I DEM , *Studii despre existențialism,* Sansoni, Florența 1943, 1950 [2], pp. 285-311.

crocian și fin, deși a abordat unele teme tipic existențialiste, cum ar fi reevaluarea singularității individuale, a avut o evaluare foarte negativă a existențialismului disperării și a „doctrinelor strigătului": în special, a criticat „imaginile sordide" ale lui Heidegger despre angoasă *(Angst)* și despre ființare spre moarte *(zum-Tode-Sein)* ca evocări ale „Germaniei medievale sumbre" și ale „dansului macabru" [607].

În cultura italiană, relația dintre existențialism și idealism/spiritualism a fost extrem de problematică. Pe de o parte, ceea ce au în comun existențialiștii este critica rațiunii abstracte, tipică idealismului (în special idealismul hegelian), și afirmarea singularității irepetabile a persoanei umane (Kierkegaard *versus* Hegel). Pe de altă parte, în special în cultura italiană, în cadrul spiritismului apar numeroase forme de existențialism, ca „corecții" la actualismul lui Gentile. Acesta din urmă este, de exemplu, cazul lui Armando Carlini. În acest sens, Pareyson - într-un moment de reflecție asupra studiilor sale din tinerețe - a subliniat aceste dificultăți istoriografice și conceptuale: „Studiul existențialismului a început să se confunde cu cel al spiritismului, ceea ce nu a ajutat deloc la caracterizarea precisă a acestor două curente, deja extrem de evazive la acea vreme [anii 1940]: astfel [...] am fost indus să vorbesc despre un «pre- existențialism» al lui Armando Carlini și care a sugerat chiar ideea - care, din păcate, a avut un anumit număr de adepți - că în Italia discuția temelor existențialiste fusese la care s-a ajuns și s-a pregătit idealismul de tip gentilic" [608].

Printre cei care au interpretat existențialismul italian ca o „continuare" a actualismului lui Gentile s-a numărat și Vito Antonio Bellezza. El s-a inspirat din evaluarea lui Nicola Abbagnano asupra existențialismului ca fiind „imanența totală a ființei în subiectivitate"; În opinia lui Vito Antonio Bellezza, „Abbagnano nu reușește să realizeze că ceea ce el numește existențialism (sau mai degrabă, existențialism «pozitiv», pentru a-l distinge de formele negative ale existențialismului contemporan, care sunt cele mai răspândite) nu este

---

[607] C. ANTONI , RESTAURAREA DREPTULUI *natural,* Pozza, Veneția 1959, pp. 208-209.

[608] L. P AREYSON , *Corecții asupra existențialismului,* în Various Authors, *Studies in Philosophy in Honor of Gustavo Bontadini,* Vita e Pensiero, Milano 1975, vol. I., p. 231.

altul decât actualismul lui Giovanni Gentile. [...] [Abbagnano și Gentile împărtășesc] afirmarea (nu teoretică, ci practică și teoretică în același timp) a propriei lor ființe (spirituale) în negarea neființei (adică a propriei lor ființe primitive, naturale, imediate). Adică, sinele își afirmă și își constituie propria ființă negând, depășind, transcendând sau, cum s-ar putea spune altfel, propria sa ființă imediată [609]." În afară de cazul lui Abbagano, pe care se concentrează Bellezza, putem spune că în Italia, ca și în Franța și Germania, existențialismul s-a dezvoltat în opoziție clară atât cu tendințele idealiste care consideră rațiunea în universalitatea sa abstractă, cât și cu filosofiile transcendentale acuzate adesea că uită „partea cea mai intimă și fragilă" a subiectivității umane.

Ca și în restul Europei, și în Italia putem găsi două curente în cadrul existențialismului, unul secular și celălalt de inspirație creștină. Curentul mai secular îi include pe menționații Enzo Paci, Nicola Abbagnano și Pietro Piovani; curentul teist, mai sensibil la credința creștină, include pozițiile menționatilor anterior Enrico Castelli și Luigi Pareyson, precum și filozofi juridici precum Giuseppe Capograssi și Sergio Cotta. Prezența acestor două curente în cadrul fenomenului divers al existențialismului a fost bine evidențiată și de Luigi Stefanini și, mai recent, de Cornelio Fabro și Pietro Prini [610].

---

609 VA BELLEZZA , *Existențialismul pozitiv al lui Giovanni Gentile,* Sansoni, Florența 1954, pp. 5-6. Vezi și I DEM , *Notă despre existențialismul italian, «Archivio di Filosofia», 1-2, 1946, pp. 143-162. În ceea ce privește dezbaterea italiană privind relația dintre actualism și existențialism* , vezi și A. SANTUCCI , *Existentialism and Italian Philosophy,* cit., p. 179, Santucci comentează și contribuțiile aduse de Uberto Scarpelli și Armando Vedaldi în această dezbatere. Vezi și F. D ȘI B ARTOLOMEIS , *Idealism and Existentialism,* Ricciardi, Napoli 1944; G. F ORNERO , *Despre existențialismul pozitiv: Abbagnano și Gentile,* «Rivista critica di storia della Filosofia», XXXV, n. 4, 1980, pp. 416-437; apoi în anexa la B. M. AIORCA (ed.), *Existențialismul în Italia,* Paravia, Torino 1993, pp. 489-510.

610 Vezi L. STEFANINI , *Existențialismul ateu și existențialismul teist: expunere și critică constructivă,* Cedam, Padova 1952; C. F ABRO , *Introducere în existențialism,* Vita e Pensiero, Milano 1943; I DEM , *Absolutul în existențialism* [ediție originală 1954, Edivi, Segni 2010 [2] ; P. P RINI , *Hermeneutica ambiguului în filosofiile italiene contemporane ale existenței,* în I DEM , *Istoria existențialismului,* Studium, Roma 1989, 1991 [2], pp. 251-314.

Perspectivele lui Castelli și Pareyson vor fi examinate în capitolele următoare; prin urmare, acum ne vom concentra pe scurt asupra autorilor italieni cu o abordare mai seculară, care totuși abordează constructiv probleme legate de religie și creștinism.

Nicola Abbagnano (1901-1990) și-a definit explicit poziția ca o formă de existențialism: „Cred", a afirmat el, „că nicio filosofie nu ar trebui să se sustragă unei definiții individuale și că, prin urmare, termenul *existențialism* trebuie acceptat de cei care consideră că filosofarea este legată de însăși existența umană [611]". El a propus un „existențialism pozitiv" care se distanța de temele negative și anihilatoare ale unei mari părți a filosofiei anilor 1930 și 1940: prin urmare, a criticat considerarea existenței ca angoasă propusă de Heidegger (care face trimitere la Kierkegaard), viziunea „existenței ca naufragiu" propusă de Jaspers și, mai presus de toate, nihilismul lui Sartre, pentru care toate posibilitățile umane erau echivalente. Abbagnano nu este deloc de acord cu poziția lui Sartre conform căreia „toate activitățile umane sunt echivalente [...] și toate sunt sortite în principiu eșecului": din această perspectivă, „a conduce oamenii sau a te îmbăta singur sunt același lucru [612]". Abbagnano este conștient că „existențialismul cuprinde poziții diferite și, în anumite puncte, antagoniste [613]". El apără însă un sens pozitiv al existențialismului bazat pe categoria posibilității: vorbește despre o „posibilitate transcendentală".[614] al existenței care la Sartre și alte concepții nihiliste ar rămâne exclusă. Este „posibilitatea oferită omului de a se realiza ca propria unitate într-o lume ordonată și într-o comunitate care îi oferă garanții de solidaritate și înțelegere [615]". El este pe bună dreptate de părere că existența umană nu este doar eșec, negativitate, iraționalitate și egoism: omul este liber să decline categoria de posibilitate și în sensul

---

611 N. A. BBAGNANO , *Introduction to Existentialism* , Bompiani, Milano 1942; Il Saggiatore 1978 [4], p. 14.

612 J.-P. S ARTRE , *L'être et le neiant. Essai d'ontologie phénoménologique,* Gallimard, Paris 1943; tr. ea. de G. Del Bo, Recenzie de F. Fergnani și M. Lazzari, *Ființa și neantul. Condiția umană conform existențialismului,* Net, Milano 2002, p. 695.

613 N. A. BBAGNANO , *Introducere în existențialism,* cit., p. 14.

614 *Ibidem,* p. 15.

615 *Ibidem.*

pozitiv al autorealizării în idealurile dreptății, bunătății și solidarității cu ceilalți. Putem spune că existențialismul lui Abbagnano favorizează un *Zustimmung zur Welt,* o „împăcare cu sine, cu ceilalți și cu lumea" care ne înconjoară [616]. Armando Vedaldi a subliniat pe bună dreptate că „numai odată cu opera lui Abbagnano își găsește existențialismul italian formularea oficială într-un cuvânt sincer și persuasiv, care depășește cețurile întunecate ale metafizicii și teologiei germane și, în același timp, literatura strălucită a francezilor, într-o viziune curajoasă, virilă și solidă asupra existenței" [617].

Existențialismul propus și apărat de Abbagnano este o „filosofie pozitivă" fondată pe un concept de rațiune apolineană și constructivă, departe de dramele șocante ridicate de „subteranul sinelui", de cele mai întunecate și traumatizante aspecte psihologice ale subiectivității. Prin urmare, este de înțeles cum, spre sfârșitul anilor 1940, Abbagnano și-a îndreptat atenția către pragmatismul optimist al americanului John Dewey, traducând și volumul acestuia din urmă „ *Experiență și natură* " (1929) [618]. În 1948 a publicat și un eseu semnificativ intitulat „ *Spre noul iluminism: John Dewey" [619].* Temele existențialismului pozitiv

---

[616] Primul volum existențialist al lui Abbagnano datează din 1939 și se intitulează *Structura existenței:* conține elementele speculative fundamentale care vor da naștere colecției de eseuri *Existențialismul* POZITIV (1948) în care autorul își propune perspectiva originală, criticând atitudinile nihiliste ale culturii europene. Despre gândirea autorului italian, vezi: B. MIGLIO (ed.), *Nicola Abbagnano. Un itinerariu filosofic,* Prefață de P. Rossi și CA Viano, Il Mulino, Bologna, 2002 [conține contribuții de G. Cantillo, Pietro Rossi, A. La Vergata, A. Cantucci, CA Viano, L. Salvatori, S. Veca, G. Cambiano, G. Fioravanti, M. Mori, B. Miglio; mărturii de N. Bobbio, F. Pivano, F. Ferrarotti, A. Visalberghi, F. Tatò, U. Eco, N. Langiulli, V. Zanone]; G. C ANTILLO , *Nicola Abbagnano: Existențialismul pozitiv și filosofia ca înțelepciune,* «Ocazii filosofice - Quaderni di „Velia"», Ermes, Potenza 1991, p. 15-35; S. P AOLINI M ERLO , *Existența ca structură. Gândul lui Nicola Abbagnano și existențialismul,* Editoriale Scientifica, Napoli, 2009; C. C ALTAGIRONE , *Nicola Abbagnano* , Lateran University Press, Roma 2012.

[617] A. VEDALDI , EXISTENȚIALISMUL , M.Lecce - Editore, Verona 1947, p. 143.

[618] Vezi J. DEWEY , *Experience and Nature,* Introduction and notes by N. Abbagnano, Paravia, Torino 1948 (au existat numeroase alte reediții) .

[619] Vezi N. Abbagnano , *Towards the New Enlightenment: John Dewey* , «Rivista

sunt astfel integrate cu concepția lui Dewey despre rațiunea instrumentală, dând naștere fenomenului italian - și în special turinez - al neoiluminismului: „Este momentul ascensiunii, în Italia", comentează Verra, „al acelei mișcări numite neoiluminism, care și-a propus să reînnoiască și să reafirme o cultură «seculară» atentă la metodologiile științei, fără a cădea însă în sau a rămâne prinsă în naivitatea unei concepții abstracte și optimiste despre rațiune, care ar fi putut caracteriza și împiedica Iluminismul din trecut. Este de înțeles că această mișcare a privit cu o atenție deosebită la un filosof precum Dewey, care în politică era critic atât față de formele totalitare, cât și față de cele individualiste ale societății, iar în filosofie viza o formă de raționalitate care nu transfera mecanic criteriile de cuantificare și experiență ale științelor naturale la cele ale omului, ci se deplasa de la un criteriu mai larg și mai flexibil al inteligenței ca capacitate de a controla metodele și rezultatele cunoașterii în raport cu situația problematică și precară a omului în natură și societate" [620].

Existențialismul lui Abbagnano devine astfel o formă de neo-iluminism în care rațiunea este chemată să investigheze problemele concrete ale omului în societate și istorie. Înființarea „Quaderni di sociologia" (Caiete de sociologie) în 1951 ar trebui, de asemenea, înțeleasă în această lumină: Abbagnano, în colaborare cu elevul său Franco Ferrarotti, a căutat astfel să lărgească orizonturile culturii

---

di filosofia», XXXIX, 1948, pp. 313-325. Despre Abbagnano ca cititor al lui Dewey, vezi B. Majorca , John *Dewey, Enlightenment Philosopher. Interpretarea secular a lui Nicola Abbagnano,* «Agorà», IV, 2000, p. 463-473.

620 V. V ERRA , *Existențialism, Fenomenologie, Hermeneutică, Nihilism,* cit., p. 372. Despre caracteristicile „Neo-iluminismului italian" vezi G. S EMERARI , *The Italian Philosophical Neo-Enlightenment,* «Belfagor», XXIII, 2, 1968, p. 168-82; V. N. PASQUA , *Neoiluminismul lui Nicola Abbagnano,* «Filosofia e vita», IX, 1968, p. 358-367; A. Q UARTA , *Nicola Abbagnano între existențialism și neoiluminism,* «Il Protagora», XXVIII-XXIX, 1988-89, p. 3-30; M. FERRARI , *Origini și motive ale neoiluminismului italian între perioada postbelică și anii 1950* , «Rivista di storia della filosofia», XXXIX, 1984, numărul III, pp. 531-548; numărul IV, pp. 749-767; M. PASINI ȘI D. ROLANDO (ed .) , *Neoiluminismul italian. Cronici ale filosofiei (1953-1962),* Il Saggiatore, Milano 1991.

italiene, inclusiv sociologia lui Max Weber și sociologia nord-americană.

Între 1939 și 1971, Abbagnano a predat Istoria Filosofiei la Universitatea din Torino. Acești ani de predare au dus la remarcabila *Istorie a Filosofiei,* publicată în trei volume între 1946 și 1950 (ulterior retipărită și extinsă de mai multe ori). Această istorie a gândirii filosofice este interesantă și a primit aprecieri considerabile deoarece abandonează modelele istoriografice idealiste și pozitiviste: primele s-au concentrat pe evidențierea unității filosofiei văzute ca o singură dezvoltare organică, cele din urmă s-au concentrat pe filologie și detalii științifice, dar au fost puțin înclinate să reflecte particularitățile spirituale ale fiecărui filosof. La Abbagnano, însă, găsim o istoriografie cu caracter „existențialist" care caută să scoată la iveală *humanitas* autorilor examinați, abandonând ideea idealistă și pozitivistă a filosofiei ca progres de neoprit: „O filosofie a trecutului", – așa scrie Abbagnano în Prefața *lucrării* – „dacă a fost cu adevărat filosofie, nu este o *eroare abandonată și moartă* , ci o puternică perenă a învățăturii și a vieții [...]. În fiecare filosofie, persoana filosofului este întruchipată și exprimată, nu numai în ceea ce i-a fost cel mai propriu, în singularitatea experienței sale de gândire și viață, ci și în relațiile sale cu ceilalți și cu lumea în care a trăit. [...] Din același motiv, nu va avea sens să căutăm în istoria filosofiei progresul continuu, formarea treptată a unui singur corp de adevăr [o *philosophia perennis],* întrucât în filosofie nu există adevăruri obiective și impersonale care să poată fi rezumate și integrate într-un singur corp, ci mai degrabă *oameni care dialoghează* despre destinul lor [621]. "

Câteva considerații finale ar trebui făcute cu privire la relația lui Abbagnano cu creștinismul. El a fost și a rămas o figură cheie în cultura seculară (neo-iluministă). Cu toate acestea, în ultimii ani, s-a aliniat mai mult cu sensibilitățile creștine, de exemplu, evaluând pozitiv alegerea lui Ioan Paul al II-lea în papalitate.

---

[621] N. ABBAGNANO , *Istoria filosofiei, Utet, Torino 1946,* VOL . I, pp. XV-XIX. Despre istoriografia filosofică a lui Abbagnano, vezi G. FORNERO , *Conceptul de istorie a filosofiei în reflecția teoretică și metodologică a lui Nicola Abbagnano* , în G. CACCIATORE și G. CANTILLO (ed.) , *O filosofie a omului, Lucrările Conferinței* ÎN memoria lui Nicola Abbagnano, 11-13 noiembrie 1992, Primăria Salerno, Salerno 1995, pp. 153-162.

Datorită Papei poloneze, acesta a văzut noi posibilități pentru catolicismul de a intra într-un dialog mai fructuos cu modernitatea și lumea științei. Într-un volum popular din 1985, Abbagnano și-a exprimat un entuziasm considerabil pentru decizia lui Ioan Paul al II-lea de a reexamina cazul Galileo cu „deplină obiectivitate": în opinia sa, această decizie deschisese noi perspective pentru o colaborare reînnoită între știință și credință, menținând în același timp diferențele notabile dintre domeniile lor respective: „Studiul istoric și obiectiv al cazului Galileo poate marca un moment decisiv și poate pune capăt unei ere de interferențe și conflicte care nu au adus niciun beneficiu rasei umane. Ar putea face pe toată lumea să vadă că religia nu este menită să fie un obstacol în calea științei și ar încuraja știința să recunoască sarcina esențial umană a religiei [622]." Conform lui Abbagnano, în ultimele decenii ale secolului al XX-lea, a prevalat un climat în care „știința a încetat să mai pretindă a fi religie, iar religia a încetat să mai pretindă a fi știință. Știința s-a recunoscut pentru ceea ce este, ca un instrument indispensabil pentru supraviețuirea omului și îmbunătățirea vieții, dar unul al cărui instrument omul nu poate deveni niciodată. Religia s-a întors la originile sale și s-a recunoscut din ce în ce mai mult ca garanția supremă a normelor care permit omului să trăiască în pace și ca ajutorul supranatural care îi dă curaj și speranță în toate evenimentele vieții" [623].

Prin urmare, Abbagnano este deosebit de atent la relația dintre filosofie și religie: în opinia sa, acestea reprezintă două moduri diferite de a realiza existentul, „două căi care pornesc de la o singură rădăcină, se despart și se reunesc în dezvoltarea lor finală" [624].

Figura lui Pietro Piovani (1922-1980), elev al lui Giuseppe

---

[622] N. A. BBAGNANO , *Știința și religia aliate în apărarea libertății umane,* în I. DEM , *Înțelepciunea vieții,* Rusconi, Milano 1985, pp. 136-139 , p. 139.

[623] *Ibidem,* p. 139.

[624] N. ABBAGNANO , *Filosofie, religie, știință,* Taylor, Torino 1947, 1967 [3], p. 73. Despre problema religioasă din Abbagnano a se vedea F. VERCELLINO , The *Problem of God and Religion in Nicola Abbagnano* , Libreria Editrice della Pontificia Università Lateranense, Roma 1982; Pietro Rossi s-a ocupat critic și asupra evenimentelor din jurul revenirii la creștinism a celui de mai târziu Abbagnano: P. ROSSI , ULTIMUL *Abbagnano și așa-numita „Întâlnire cu Dumnezeu",* «Rivista di filosofia», XCI, 3, 2000, pp. 535-542.

Capograssi și timp de mulți ani profesor de filozofie morală la Universitatea din Napoli „Federico II", poate fi, de asemenea, inclusă în curentul italian al existențialismului secular. Printre lucrările sale semnificative amintim Normativitate și societate (1949), *Semnificația principiului eficacității* (1953), *Teodiceea socială a lui Rosmini* (1956), *Naturalism și etică modernă* (1961), *Cunoaștere istorică și conștiință morală* (1961), *Obiectivizare etică și absenteism,* publicată postum în 1981. Fulvio Tessitore a definit bine perspectiva lui Piovani ca o formă de „existențialism regândit și istorism reînnoit" [625]. Gândirea lui Piovani s-a dezvoltat în urma tragediilor celui de-al Doilea Război Mondial și în ea putem percepe emergența temelor fundamentale ale existenței, istoriei și semnificației prezenței răului. Concepția sa antropologică este în esență negativă: el se concentrează în primul rând pe „mortalitate" ca o condiție esențială a creaturii umane. Iată un pasaj emblematic despre *timor mortis* în care sunt perceptibile și ecouri clare ale lui Vico: „În pădurile primordiale, lupta terifiantă pentru existență este dominată de teroare. Cel mai puțin echipat cu mijloace specifice de apărare, omul este caracterizat ca fiind cea mai temătoare dintre ființele vii. Îngrozit mai mult decât oricare altul, el cunoaște teroarea: își formează și rezistă cu acest act de cunoaștere. În confuzia fără formă a celor vii și a celor care muresc, el înțelege că este cel mai expus amenințării iminentei non-existențe: descoperirea morții este primul act de viață al subiectului uman, o moarte conștientă printre cei care muresc inconștienți. Identificarea morții anunță o înțelegere umană calificativă. Dominat de teroare, în special inept, constituțional „bolnav", omul se simte deformat printre cei mai realizați. [...] Prea mare pentru a fi o simplă impresie printre impresii, frica se ipostaziază: nu este cucerită, ci amplificată; cucerește pentru că amplifica. Încetează să mai fie ceea ce este; se transcende pe sine. Teribil de dominantă cum este, devine pentru om punctul de referință pentru orice: nimic nu scapă suveranului său" predominanță. Ambuscada inexistenței domină viața, iar omul își recunoaște dreptul de a domina întreaga existență. Teribilitatea predominantă percepută devine tremendum . Înțeles de om ca de neînțeles, teribilul este *stupendum:* sursa și sinteza tuturor minunilor,

[625] Vezi F. T ESSITORE , *Între existențialism și istoricism: filosofia morală a lui Pietro Piovani,* Morano, Napoli 1974.

care sunt matrice ale cunoașterii [626]. Singurul adevăr cert pentru om este condiția sa muritoare, moartea ca sursă a „marii frici". Potrivit lui Piovani, întreaga istorie a omului nu este altceva decât încercarea de a scăpa de „marea frică". Civilizațiile care s-au dezvoltat de-a lungul istoriei au apărut tocmai ca încercări de a învinge *frica de moarte,* de a-i ascunde prezența terifiantă și anihilatoare: „Istoria", avertizează Piovani, „este, în mare măsură, un sistem de transformare a terorii originare: în acest sens, este un proces întâmplător de eliberare [627]". Religia însăși nu este altceva decât o creație umană născută pentru a învinge frica de moarte: în acest sens, Piovani se inspiră din motive tipice lui Epicur, Lucrețiu și englezului David Hume, care sunt de acord că *„primus in orbe deos fecit timor"* (frica a generat zeii și religiile). Angoasa devine astfel sentimentul cel mai revelator, cel care unește situația existențială a fiecărui om cu cea a lui Hristos în Ghetsimani: „Omul «nevrotic» care ignoră armoniile și recunoaște *angoasa* ca idee dominantă, trăiește sub semnul Anticristului, mai mult sau mai puțin mesianic așteptându-i venirea. Totuși, datorită angoasei, el se trezește în Grădina Ghetsimani, mai aproape ca niciodată de singurătatea extremă, tristă a lui Hristos." Odată cu moartea Dumnezeului tuturor cosmologiilor teologizante, în comunitatea sacrificială a agoniei, Fiul Omului este condamnat la infamia Crucii, marcată indelebil de aceasta, semnul distinctiv al tuturor contradicțiilor. Urmând indicația lui Pascal, *angoisse-ul* implică o trecere radicală de la Dumnezeu la Hristos: o schimbare prea încărcată de viitor pentru a fi înțeleasă și dezvoltată de marile și distrase confesiuni religioase tradiționale [628]. „Pentru Piovani, angoasa este singurul sentiment care dezvăluie condiția umană autentică, o condiție care nu poate face obiectul teodiceilor filosofice sau al consolațiilor religioase: «angoasa scutește gândirea de sarcina *reconcilierii* și o provoacă să pătrundă, cu o dialectică eficientă, ireconciliabilitatea contrariilor, irecuperabilitatea durerii din lume" [629].

Dintr-o perspectivă ontologică, perspectiva lui Piovani este

[626] P. PIOVANI , *Obiectivizare etică și absenteism,* editat de F. Tessitore, Morano, Napoli 1981, pp. 79-80 .

[627] *Ibidem,* p. 81.

[628] *Ibidem,* p. 124.

[629] *Ibidem.* În acest sens, vezi și G. MORETTO , Pietro *Piovani și etica crucii,* «Giornale di Metafisica», 3/III, 1981, p. 463-518.

deosebit de originală: spre deosebire de metafizica occidentală, a cărei temă fundamentală este ființa – Heidegger ar numi-o *Seinsfrage* – el susține că marea temă actuală a filosofiei ar trebui să fie în schimb „absența ființei", *deesse,* condiția radicală a sărăciei care caracterizează umanitatea și lumea însăși. Această poziție este definită de Piovani drept „absenteism": un *deficit radical* caracterizează fiecare individ. Este absența unui *ubi consistam ferm* în care să se ancoreze certitudinile etice, ontologice și escatologice. Potrivit lui Piovani, în contextul contemporan, „tema primară a filosofiei încetează să mai fie *quod est;* devine *quod deest* " [630]. Absenteismul lui Piovani ne împinge spre reflecții filosofice situate în „umbra nihilismului"; tematizarea sa a „absenței ființei" și a angoasei devine astfel o oportunitate pentru o chestionare radicală a tuturor certitudinilor noastre tradiționale.

2. Enrico Castelli: De la „existențialismul teologic" la „critica demitizării"

O figură singulară în panorama filosofică italiană este cea a lui Enrico Castelli Gattinara di Zubiena, născut la Torino în 1900. El a dezvoltat o formă de „existențialism teologic" care a apărut dintr-o confruntare critică cu raționalismul modern și rezultatul său final, adică actualismul lui Gentile, interpretat ca un fel de „solipsism". Stilul expozitiv al operelor sale are puțin din convențional și academic, este adesea experimental și uneori chiar dificil de descifrat. Unele dintre titlurile operelor sale dezvăluie aceste trăsături: *Introducere la viața normală* (1935); *Introducere la viața cuvintelor* (1938); *Preludiu la viața unui om obișnuit* (1941); *Gânduri și zile: Jurnal intim* (1945; ediția a II-a 1963); *Demonicul în artă* (1952); *Timpul nevertebratului* (1969); *Timpul de nedescris* (1975). De asemenea, a ales să-și consemneze gândurile în lucrări scrise zi de zi, nedestinate publicării:

---

630 V. VERRA (ed.), *Philosophy from '45 to Today,* ERI, Torino 1976, p. 512. Despre gândirea lui Piovani vezi: G. CACCIATORE , ACTIVE NIHILISM , HISTORICITY, AND *the Future in the Philosophy of Pietro Piovani,* «Giornale critico della filosofia italiana», 53/2, 1984, pp. 218-259; G. LISSA , Anti-*ontologism and Ethical Foundation in Pietro Piovani,* Giannini, Napoli 2001; AM NIEDDU , *Normativitatea, subiectivitatea, istoricitatea: un eseu despre filosofia moralei a lui Pietro Piovani,* Loffredo, Napoli 2001; A. P ERRUCCI , *Etica responsabilității. Un eseu despre Pietro Piovani* , Liguori, Napoli 2007.

din octombrie 1923 până în august 1976, a ținut un jurnal aproape zilnic care se întinde pe peste 2.800 de pagini. Jurnalul *, așa cum subliniază în prefață* Marco Maria Olivetti, elevul lui Castelli , „este un document care ne permite să înțelegem nu numai aspecte nemaivăzute ale operei, gândirii și personalității lui Castelli, ci și un număr semnificativ de fapte din peste o jumătate de secol de viață culturală, politică și civică italiană și europeană ” [631].

Castelli a experimentat, de asemenea, noi forme de discurs filosofic, scriind drame filosofice *(Filosofie și dramă: Schimbarea demonică de curs,* 1949) și, mai presus de toate, realizând filme despre semnificațiile speculative ale artei figurative: *Demonicul în artă* , *Râul vieții, Jonglerul și mizantropul, „Pasiunea” lui Memling, Măști și viață, Suprarealismul și sacrul,* toate din anii 1950 [632].

Pietro Prini subliniază pe bună dreptate puternica orientare pascaliană a lui Castelli: în opinia sa, „fără îndoială, Castelli a fost cel mai pascalian dintre existențialiștii [italieni]. Stilul său nervos impresionist, bogat în *umor,* juxtapuneri și contraste imprevizibile, ba chiar *glume* și jocuri de cuvinte (un stil departe de cel al academicienilor care îl antipatizau [...]) este în sine un paradox, primul dintre paradoxurile în care se mișcă și se construiește gândirea sa. Este un stil diaristic, fragmentar, nesistematic (a fost primul în Italia care a propus cercetări pe tema *jurnalelor filosofice într-un număr din 1959 al „Archivio di Filosofia” său,* iar unele dintre lucrările sale sunt redactate explicit în această formă, cum ar fi *Pensieri e giornate,* din 1945, *L'inchiesta quotidiana,* din 1956 și altele) [633]. ”

Din 1940 până în 1970, Castelli a fost profesor de Filosofia Religiei la Universitatea din Roma; apoi a fost directorul revistei pe care a fondat-o, „Archivio di Filosofia”, și editor al celor trei ediții naționale ale operelor lui Rosmini, Gioberti și ale clasicilor gândirii italiene. Dar cea mai semnificativă realizare culturală a lui Castelli trebuie cu

---

631 MM O LIVETTI , *Prefață* la EC ASTELLI , *Jurnale,* 4 volume, Cedam, Padova 1997.

632 POSIBILITĂȚII de a face filozofie cu cinematograful: vezi E. CASTELLI , *Philosophie et cinéma. À propos d'un film de J.-P. Sartre,* «Revue Internationale de Filmologie», 1, 1948, p. 121-130.

633 P. P RINI , *Existențialismul teologic al lui Enrico Castelli,* în I DEM , *Filosofia catolică italiană a secolului al XX-lea,* cit., pp. 187-192, p. 189.

siguranță găsită în organizarea, din 1961 până în 1977 - anul morții sale - a „colocviilor internaționale" despre demitizare și hermeneutică [634]. Teologi, filosofi, istorici și intelectuali de renume internațional au participat la colocviile anuale romane, care au contribuit semnificativ la promovarea în Italia a noilor tendințe ale gândirii franceze. Printre alții, au participat: S. Breton, A. De Waelhens, G. Fessard, H. Gouhier, K. Kereny, E. Lévinas, J.B. Lotz, M. Nédoncelle, R. Panikkar, P. Ricoeur, X. Tillette, H.-G. Gadamer, M. van Overbeke, J. Daniélou, R. Klibansky, J. Lacan, W. Pannenberg, K. Rahner, J. Starobinsky, P. van Buren. Dintre participanții italieni, trebuie amintiți: S. Cotta, E. Grassi, R. Lazzarini, I. Mancini, V. Mathieu, P. Prini, E. Severino, U. Eco, G. Vattimo și V. Verra.

Să schițăm acum momentele importante care au marcat parcursul intelectual al lui Castelli.

A fost crescut în mediul turinez de la începutul secolului al XX-lea. În lucrările sale, își amintește că în copilărie asculta conversațiile rudelor sale care vorbeau despre Cavour și D'Azeglio, despre Cesare Balbo și Gioberti, „oameni pe care îi întâlniseră adesea, unii prieteni de familie, alții, familia De Maistre, înrudiți prin legături de rudenie [635]". Acestea sunt cuvintele cu care Castelli își amintește de primii ani: „Tradițiile străvechi, simțul datoriei și, mai presus de toate, religia au format climatul în care s-a desfășurat copilăria mea. Mai ales din partea mamei, acest spirit religios cu o tentă jansenistă mi-a dominat întreaga tinerețe. Îmi amintesc că exista o singură alternativă: damnarea sau mântuirea [...] [636]". Deja din aceste referințe reiese sentimentul tragic al existenței care îl va însoți pe Castelli chiar și în operele sale de maturitate. La sfârșitul Primului Război Mondial, s-a înscris la programul de licență în filosofie al Universității din Roma, unde și-a obținut doctoratul în 1923 sub îndrumarea lui Bernardino Varisco. Relația intelectuală cu Varico a fost de o importanță fundamentală pentru tânărul Castelli, care - la rândul său - a influențat dezvoltarea

---

634 În acest sens, vezi MM O LIVETTI , *Conferințele romane de demitizare și hermeneutică (1961-1977),* «Archivio di filosofia», 47/1, 1979: numărul conține Indexurile *lucrărilor conferințelor romane de demitizare și hermeneutică (1961-1977),* editate de E. Valenziani, pp. VII-XXX.

635 E. C ASTELLI , *Time Runs Out,* Bocca Editori, Milano-Roma 1954 [2], p. 29.

636 *Ibidem,* p. 27.

idealismului lui Varisco într-un sens teist; în acest sens, Olivetti afirmă că „mai multe indicii ne conduc la ideea că tânărul discipol a contribuit, cel puțin, la accentuarea ultimelor orientări intelectuale ale vechiului maestru în direcția unui teism practic-vitalist” [637]. Castelli a editat ulterior scrierile postume ale lui Varisco, *„Dall'uomo a Dio”* (1939) și *„Il pensiero vivente”* (1944).

Însă la Universitatea din Roma a intrat în contact cu Sante De Sanctis, unul dintre primii profesori italieni de psihologie experimentală, cu care a dezvoltat o prietenie și o colaborare [638]. Castelli și-a dedicat prima publicație psihologiei: *Valoarea psihologiei experimentale și a criticii idealiste* (1923). Perspectivele speculative ale acestei lucrări au fost apoi dezvoltate pe larg în prima sa lucrare teoretică semnificativă: *Filosofia vieții. Eseu despre o critică a actualismului și o teorie a practicii,* publicată în 1924. Împotriva ideii lui Gentile despre subiectul transcendental, el a susținut că filosofia trebuie să ia în considerare valoarea esențială a vieții psihice individuale: este viața unei pluralități de subiecți ireductibili la un singur - și *de facto* inexistent - subiect transcendental. L-a criticat pe Gentile mai ales pentru imanentismul său, care exclude posibilitatea unei înțelegeri autentice a elementului religios. Această critică amintește cu siguranță de critica lui Kierkegaard la adresa lui Hegel: „Religia”, afirmă Castelli, „căci idealismul absolut este un moment al devenirii eterne a spiritului și, ca moment al spiritului, trebuie depășit, depășit. Dumnezeul religiei este un ideal pur care dispare în conștiința gânditorului, pentru că este *natură* [639]. ”

---

[637] *Filosofia creștină în* SECOLELE AL XIX-LEA ȘI al XX-lea , ediție italiană EDITATĂ de *G.* MURA ȘI G. PENZO , ROMA Noua II, p. 677–689. 678.

[638] Școala lui Sante De Sanctis a inclus figuri precum avocatul penal pozitivist Enrico Ferri și psihologi precum Mario Ponzo și Ferruccio Banissoni, acesta din urmă autor al unei lucrări importante în 1926 intitulată *Psihologia voinței. Despre De Sanctis* , vezi: R. A PPICCIAFUOCO , *The Experimental Psychology of Sante De Sanctis,* Prefață de F. Banissoni, Orsa Maggiore, Roma 1946; L. D E SANCTIS , *Psihologia conversiei religioase în Sante De Sanctis,* Congedo, Galatina 1973; I DEM , *Dinamisme psihice și psihologie religioasă: contribuția Sante De Sanctis,* Istituto di Pedagogia, Roma 1982; G. CIMINO și GP LOMBARDO (EDS .), Sante De Sanctis între Psihologia Generală și Psihologia Aplicată, Angeli, Milano 2004 .

[639] E. CASTELLI , FILOSOFIA VIEȚII: ESEU DESPRE O CRITICĂ A *actualismului și*

În cartea sa, *Filosofia della vita,* Castelli examinează și tema libertății la Kant, Rosmini și Blondel: el subliniază astfel transcendența necesară implicată în afirmarea libertății umane. În opinia sa, „spiritul este mărturia eternă a nevoii de transcendent [...]. Ordinea spiritului nostru include conștientizarea unei Ordini Universale, care transcende propria noastră conștiință. Nici religia nu ar trebui considerată natură, stază, căci nevoia de transcendent este însăși viața spiritului și rațiunea sa de a fi [640]". În opera sa, el subliniază dinamismul vieții spiritului, orientarea sa către auto- transcendența continuă și, mai presus de toate, dimensiunea chinuitoare a vieții religioase însăși: „Fenomenul religios [...] este o dramă internă, o dramă a spiritului, care, în conflictul etern dintre scopuri particulare și scopul suprem (universalul, Dumnezeu), caută toate mijloacele pentru a-l anihila și anula pe primul, pentru a ajunge la cel de-al doilea. O luptă împotriva erorii pentru o existență adevărată și concretă " [641].

Marco Maria Olivetti a subliniat corect că în gândirea lui Castelli converg mai multe influențe culturale: „investigarea menționată anterior a vieții psihice în aspectele sale individuale și introspective, atentă în special la psihologia acțiunii și a voinței; filosofia acțiunii a lui Blodel, realizată însă mai ales prin medierea lui Laberthonnière, a cărui influență este în schimb puternică și directă [642]; exemplul varischian al unui «pluralism» al subiecților; o nevoie religioasă care este în același timp teistică *și* pozitivă (teistică, în măsura în care o

o teorie a practicii, Signorelli Editore, Roma 1924, p. 122.

[640] *Ibidem,* pp. 121-123.

[641] *Ibidem,* p. 12.

[642] Castelli a editat traducerea italiană a lucrării scurte a lui Maurice Blondel, *Le principe élémentaire d'une logique de la vie morale:* cf. M. BLONDEL , PRINCIPIO *di una logica della vita morale,* Introducere și traducere italiană de E. Castelli, Signorelli, Roma 1931. Cu toate acestea, Castelli s-a distanțat de „principiul imanenței" al lui Blondel și a apreciat în schimb gândirea lui Lucien Laberthonnière, în special pentru distincția sa clară dintre natural și supranatural. De asemenea, a dedicat o monografie semnificativă acestuia din urmă: cf. E. CASTELLI , LABERTHONNIÈRE , Edizioni Athena, Milano 1927. Vezi și I DEM , *Filosofia e apologetica,* A. Marchesi, Roma 1929. Despre relația epistolară și speculativă dintre Castelli și Blondel, cf. A. M EOLI , *Corespondența Castelli-Blondel și traducerea Principe* élémentaire, «Archivio di Filosofia», 71, 2003, p. 459-488.

viziune teistică exclude o rezoluție imanentistă a subiecților plurali în subiectul transcendental; pozitivă, în măsura în care viziunea teistică însăși este doar derivat obiectul reconstrucției teoretice, găsindu-și rădăcina și validitatea originală în experiența trăită și trăită pentru că este recepționată într-o experiență de viață concretă) [643].

Interpretarea lui Castelli asupra gândirii moderne este deosebit de sugestivă: de la *cogito -ul lui Descartes* la actul pur al lui Gentile, el discerne accentuarea progresivă a epistemologiei și, mai presus de toate, a solipsismului. În opinia sa, „întreaga istorie a filosofiei moderne este istoria cursei spre singurătate prin teroarea singurătății însăși. Istoria încercărilor de a stabili comunicarea dincolo de cuvântul revelat [644]". El identifică trei tipuri de solipsism: „solipsismul empiric", evident în pozițiile lui Berkeley și Hume; „solipsismul transcendental", un rezultat tipic al idealismului postkantian; și „solipsismul teologic", în care realitatea „totalului Celuilalt" este considerată o fantomă a conștiinței noastre. În empirism, prezența celuilalt rămâne întotdeauna o „percepție a mea": aceasta își găsește justificarea teoretică în *esse' est percipi al lui Berkeley* (ființa obiectivă a lucrurilor și a celorlalți este rezolvată în percepția mea senzorială). În idealism (de la Fichte la Gentile), prezența alterității este dedusă dintr-un act de conștiință în sine: Castelli amintește că Friedrich Jacobi vedea deja în idealismul lui Fichte o formă de „egoism speculativ" și solipsism teoretic [645].

Modernitatea filosofică este, așadar, definită de Castelli ca o „cursă spre singurătate": în ea are loc o pierdere a realității celuilalt care este redus la un obiect, la experiența mea.

Castelli critică în continuare raționalismul modern pentru căutarea sa frenetică a obiectivității: „Istoria filosofiei moderne este în mare măsură istoria unei obsesii: obiectivitatea. Istoria unei întreprinderi nereușite: a explica totul rațional [646]". În opinia sa, raționalismul modern a neglijat să ia în considerare aspectul cel mai intim și fragil al condiției umane, cel reevaluat în schimb de existențialismul lui Kierkegaard și al multor filozofi ai secolului al XX-lea.

---

643 MM O LIVETTI , *Enrico Castelli (1900-1977),* cit., p. 679.

644 E. CASTELLI , PRESUPOZIȚIILE *unei teologii a istoriei,* Cedam, Padova 1968.

645 Despre acest subiect, vezi E. CASTELLI , IDEALISM *și solipsism,* Signorelli, Roma 1933.

646 E. CASTELLI , *Presupozițiile unei teologii a istoriei,* cit., p. 9-10.

Din criticile sale la adresa raționalismului modern, Castelli evidențiază și caracteristicile fundamentale ale „existențialismului teologic" și ceea ce definește ca fiind „presupozițiile necesare ale unei teologii a istoriei". Trebuie amintit că *Existențialismul teologic* a fost publicat pentru prima dată la Paris în 1948, în timp ce *Presupozițiile unei teologii a istoriei* a fost publicată în 1952.

Una dintre cele mai profunde și adevărate critici aduse de Castelli raționaliștilor moderni este aceea că aceștia au uitat aproape complet „conștientizarea unei căderi inițiale" [647]: el susține că „pentru gândirea modernă este lipsit de sens să vorbească despre un păcat originar; este lipsit de sens, însă, să nu vorbească despre el; nu există ecouri ale situațiilor edenice".[648] [649]Modernitatea uită conceptul creștin fundamental de *status naturae lapsae* (starea naturii decăzute despre care vorbesc Părinții Bisericii) și, prin urmare, se amăgește crezând că natura umană este intrinsec pozitivă, nu este afectată radical de rău: din cauza acestei uitări letale, în modernitate se credea că este posibil să se lipsească de harul divin, încercând să se construiască paradisuri pe pământ. „Perfecționismul politic" și utopianismul sunt „copiii" acestei uitări: acesta este unul dintre elementele hermeneuticii gândirii moderne a lui Castelli, care a fost cel mai bine primit de Augusto Del Noce, prietenul și colaboratorul său. Nu este o coincidență faptul că Del Noce i-a dedicat lui Castelli una dintre cele mai semnificative lucrări ale sale: *Problema ateismului* (1964). Cei doi filozofi sunt de acord în a afirma că, din cauza pierderii noțiunii de păcat originar, «istoria gândirii moderne poate fi pe bună dreptate spusă a fi istoria unei decreștinizări crescânde ».

Existențialismul lui Castelli provine dintr-o distanțare de miturile modernității (obiectivismul în căutarea adevărului, perfecționismul politic și utopismul) și din recunoașterea eșecului idealismului. El atribuie idealismului de la începutul secolului al XX-lea „meritul de a fi ucis pozitivismul simplist și realismul naiv [650]", totuși consideră că „ *viziunea lumii " idealismului este un eșec* în două privințe: cel politic și cel teologic. Cel politic, deoarece idealismul, inițial un susținător al

[647] *Ibidem,* p. 11.
[648] *Ibidem,* p. 13.
[649] *Ibidem* , p. 11.
[650] *Ibidem,* pp. 17-18.

concepțiilor democratice despre stat, a apărat în cele din urmă statul de facto ca stat de drept, justificând cel mai tiranic autoritarism [ținta polemică este cu siguranță Giovanni Gentile]. Din punct de vedere teologic, deoarece, deși s-au făcut încercări de idealism teologic [cum este cazul lui Varisco], aceste încercări au fost hibride, fără rod și au fost dominate de curente imanentiste în diverse forme, de la cea a pozitivismului absolut (filosofia datului) până la cea a actualismului" [651].

Castelli vede noi posibilități de gândire în filosofiile existenței: existențialismul este cu siguranță o „filosofie a crizei", dar este și „fără îndoială un apel la sinceritate" [652]și, mai presus de toate, poate avea un rezultat teologic. Un aspect al existențialismului pe care îl consideră constructiv este apelul său la concretețe, apologia sa pentru „bunul simț". Castelli s-a opus întotdeauna abstracțiunilor conceptuale: existențialismul său este, de asemenea, o filozofie a „bunului simț", în care „adevărul nu coincide întotdeauna în întregime cu demonstrabilitatea [653]". Antonio Livi a remarcat corect că „gândirea lui Enrico Castelli preia cele mai caracteristice teme ale filosofiei lui Vico, în special în ceea ce privește doctrina bunului simț și polemica împotriva raționalismului și a pretențiilor sale de certitudine absolută " [654].

Castelli critică în continuare modernitatea în cartea sa din 1952, „ *Demonicul în artă":* urmând pașii unor gânditori ruși precum Lev Sestov și Vladimir Soloviov, el interpretează raționalismul ca o formă de *concupiscentia irresistibilis* care ne împinge să înlocuim credința cu cunoașterea, sub iluzia stăpânirii complete a realității cu instrumentele logosului . O *concupiscentia irresistibilis* poate fi deslușită chiar în motto-ul lui Francis Bacon, un teoretician al științei moderne, pentru

---

[651] *Ibidem,* p. 17.

[652] *Ibidem* .

[653] A. L IVI , *Enrico Castelli and Common Sense,* în I DEM , *Philosophy and its History,* Società Editrice Dante Alighieri, Città di Castello (PG) 1997, Vol. III, volumul II, p. 975-979, p. 979. În acest sens a se vedea și R. P ETTENUZZO , *Enrico Castelli: Common Sense and Demythologization,* Leonardo da Vinci, Roma 2002.

[654] *Ibidem.* Despre noțiunea de „bun simț" la Castelli, vezi și E. C ASTELLI , *Commentario al senso comune,* Bocca Editori, Milano 1940 [publicat sub pseudonimul Dario Reiter].

care „cunoașterea este putere ” . Dar particularitatea acestei lucrări a lui Castelli este că analizează modul în care această *concupiscentia irresistibilis* a fost exprimată în forme picturale de către artiștii flamanzi și germani din secolele al XV-lea și al XVI-lea. Multe picturi din această perioadă au ca temă *tremendum-ul* , *delirul* și demonicul care caracterizează lumea modernă în măsura în care „îl uită pe Dumnezeu”, rezultând o *aversio a Deo* și o *conversio ad creaturam* [655].

Perspectiva lui Castelli este caracterizată de o continuitate profundă. Cu toate acestea, este posibil să se discernă prezența a patru faze în care se accentuează anumite aspecte ale cercetării sale: „faza tinereții, deja amintită și caracterizată de o producție academică mai tradițională [gândiți-vă la volumul *Filosofia della vita* și la monografia despre Laberthonnière], faza diaristică, faza existențialistă [gândiți-vă doar la volumul *Esistenziismo teologico* [656]] și, în final, faza demitizatoare ” [657].

Vom trece acum la faza finală a operei lui Castelli, cea referitoare la „critica demitizării”. Scrierile din această ultimă perioadă sunt adunate într-o lucrare intitulată *Critica demitizării:* aceasta constă în introducerile pe care le-a scris pentru colocviile internaționale convocate anual — începând cu 1961 — pe teme teologice și hermeneutice.

După cum se știe, teologul protestant Rudolf Bultmann a fost printre primii care au vorbit despre necesitatea „demitologizării” în lucrarea sa din 1941, *Neues Testament und Mythologie* [658]*:* în acest text,

---

655 Vezi E. CASTELLI , *The Demonic in Art: The Philosophical Meaning of the Demonic in Art,* Cedam, Padova 1952; Introducere de C. Bologna, Bollati Borighieri, Torino 2007.

656 Cfr. E. C ASTELLI , *Existentialisme théologique,* Hermann, Paris 1948, 1966 [2] ; Ediție italiană cu titlul de *Esistenzialismo teologico* , Abete, Roma 1966.

657 MM O'LIVETTI , *Enrico Castelli (1900-1977),* cit., p. 680. Despre diversele faze ale gândirii autorului, vezi și G. GIUSTOZZI , ENRICO CASTELLI . *Filosofia vieții și hermeneutica tehnologiei* , Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2002. O bibliografie completă a lui și despre Castelli până în 1979 este conținută în A'A ' . V'V ' ., *Existență, mit, hermeneutică. Scrieri pentru Enrico Castelli,* «Archivio di Filosofia», 1980, pp. 315-326.

658 Vezi R. B ULTMANN **,** *Noul Testament și mitologia: manifestul demitizării,* Eseu introductiv de I. Mancini, *Dincolo de Bultmann;* trad. it. de L. Tosti și F. Bianco, Queriniana, Brescia 1973; 19906. Vezi și I DEM , *Zum Problem der*

pe care Caselli îl abordează și el critic, el a afirmat necesitatea unei „demitologizări" *(Entmythologisierung)* a mesajului Noului Testament. Potrivit lui Bultmann, învelișul mitologic care înconjoară poveștile biblice (parabole, viziuni, miracole etc.) este neesențial pentru conținutul pe care acestea încearcă să îl transmită. Prin urmare, munca teologică constă în „demitologizare", adică în recunoașterea și examinarea aspectelor mitologice ale narațiunii pentru a scoate la iveală din ele conținutul autentic al mesajului (în greacă, *kérygma*).

La primul „colocviu" roman organizat de Castelli, Bultmann a trimis și un raport scris în care a reafirmat principiile hermeneuticii sale a Sfintei Scripturi [659]. Castelli a fost foarte sensibil la preocupările exprimate de Bultmann, dar a criticat abordarea teologului german asupra unui punct fundamental: punerea sub semnul întrebării a istoricității evenimentelor evanghelice. Potrivit lui Castelli: „Într-un anumit sens, vina teologiei demitizatoare a lui Bultmann constă în incapacitatea sa de a înțelege că kerygma implică ființa *evenimentului;* și orice analiză istorică a evenimentului nu dăunează Revelației, deoarece aceasta este Revelația mesajului *și* , în același timp, a evenimentului, adică a istoriei. Revelația (și nu istoria) implică dovezi, o dovadă *sui generis* [660]*. "* Castelli apără astfel istoricitatea mesajului evanghelic: *kerygma* trebuie „demitizată", dar aceasta nu implică necredința în adevărata sa istoricitate (să luăm în considerare „faptul istoric" al învierii lui Hristos). Mai mult, pentru Castelli, demitizarea nu este doar o sarcină hermeneutică cerută „teologului profesionist": filosoful italian subliniază că „demitizarea" este o consecință naturală

Entmythologisierung, în *Kerygma und Mythos,* Herbert Reich Evangelischer Verlag, Hamburg-Volksdorf 1952, Volumul II, pp. 179-208 .

[659] În acest sens, vezi lucrările primei „conversații": Diversi autori, *Problema demitizării,* „Archivio di Filosofia", XXIX, 1961, nr. 12 .

[660] E. CASTELLI , *Critica demitizării: ambiguitate și credință,* Cedam, Padova 1972, pp. 33-34. Despre problema demitizării, vezi și A. Caracciolo , Problema *demitizării în dialogul Bultmann-Jaspers,* « Revista critică de filosofie italiană», XXXVI, 1957, pp. 300-321 ; I. MANCINI , ESEU DESPRE DEMITIZARE, VITA E PENSIERO, MILANO 1963; ESEUL-PREFAȚĂ DE P. RICOEUR CĂTRE R. BULTMANN , JESUS . *Mitologie* și DEMITOLOGIE , SEUIL , *Paris* 1968, pp. 9-28; A. Caracciolo , *Mai multe despre problema demitizării (Răspuns către Franco Bianco)* , «Revista critică de filosofie italiană», XLI, 1962, pp. 238-250; I DEM , *Demitizare și ecumenism,* «Terzoprogramma», III, 1970, pp. 24-38.

a civilizației tehnologiei și științei, caracterizată de ceea ce Max Weber a numit „dezamăgirea lumii". Orice credincios contemporan, atunci când citește și ascultă texte biblice, le „demitologizează" în mod natural, chiar și fără intenție.

Pentru Castelli, demitizarea este, așadar, o invitație de a înțelege misterul credinței creștine în autenticitatea sa originară; demitizarea constituie astfel un moment necesar de purificare pentru însăși credința.

3. Alberto Caracciolo: De la „nihilismul metodic" la afirmarea transcendenței

La Alberto Caracciolo găsim o considerație serioasă asupra nihilismului, interpretat nu doar ca un element istoric esențial al lumii contemporane, ci și ca un „moment necesar" al conștiinței umane însăși: el vorbește despre un „nihilism metodic" [661]ca preludiu la o afirmare reînnoită a transcendenței religioase.

Înainte de a ne concentra asupra acestei dinamici teoretice fundamentale evidențiate de Caracciolo, să analizăm pe scurt câteva etape semnificative din parcursul său de cercetare. Acestea ne ajută să înțelegem temele fundamentale care îi ghidează gândirea.

S-a născut în 1918 în San Pietro di Morubio (provincia Verona); a rămas orfan la puțin peste trei ani; a fost apoi crescut de tatăl său, Ferdinando, medicul orașului: „moartea prematură a mamei sale și vizitele frecvente la pacienți, însoțit de tatăl său, au influențat și mai mult spiritul deja meditativ și introspectiv al lui Caracciolo [662]". O temă

---

[661] A. CARACCIOLO , *Kant și nihilismul contemporan,* în I DEM , *Gândire contemporană și nihilism,* Guida, Napoli 1976, 7-35, p. 10.

[662] A. D I C HIARA , Spațiul TRANSCENDENȚEI . *Perspectiva estetică și etico-religioasă a lui Alberto Caracciolo* , Il Melangolo, Genova 2001, p. 17. Reconstituiri ample și detaliate ale gândirii autorului italian în etapele sale fundamentale sunt și cele ale lui G. MORETTO , *Filosofia umană. Itinerariul lui Alberto Caracciolo,* Morcelliana, Brescia 1992; P. R UMINELLI , *Existență și transcendență. O lectură a gândirii lui Alberto Caracciolo* , Abelardo, Roma 1995; D. V ENTURELLI , *Alberto Caracciolo: Căi ale filosofiei sale,* Il Melangolo, Genova 2011. Vezi și C. V ASOLI , *Contemporaneitatea unei autobiografii. Itinerariul etico-politic al lui A. Caracciolo,* «Humanitas», 6, 1993, pp. 854-870.

recurentă în reflecțiile sale de maturitate a fost cea a durerii umane și a suferinței inocenților: în special, temele *malum mundi* și *mysterium iniquitatis* au fost analizate în lumina reflecțiilor lui Leopardi, Dostoievski, Nietzsche și a existențialiștilor precum Jaspers, Sartre și Camus. În 1936, a obținut o bursă la prestigiosul Colegiu Ghisleri din Pavia și ulterior s-a înscris la Facultatea de Litere din același oraș lombard. În acei ani, colegul său de clasă a fost Teresio Olivelli, un martir al Rezistenței, care a murit pe 12 ianuarie 1945 în *lagărul de concentrare de la Hersbruck* . Pentru tânărul Caracciolo, Olivelli a fost un model de antifascism și angajament etico-politic combinat cu rugăciunea: ulterior i-a dedicat o monografie [663].

La Universitatea din Pavia, a participat la cursuri de istoria filosofiei predate de Adolfo Levi (1878-1948); cu toate acestea, nu a putut absolvi sub îndrumarea sa, deoarece Levi a fost forțat să demisioneze din catedra în 1938 din cauza legilor rasiale fasciste. Învățăturile lui Levi au influențat semnificativ *mentalitatea tânărului Caracciolo* : de la maestrul său, un cercetător al sofismului și scepticismului antic, a învățat imposibilitatea inerentă de a atinge certitudinea epistemologică absolută. Pentru Levi, orice filosofie, dacă vrea să fie sinceră, trebuie să recunoască relativitatea fiecărei propoziții, inclusiv a propriei sale propoziții. Levi subliniază că întreaga traiectorie a gândirii moderne, în special a gândirii post-kantiene și post-hegeliene, duce la acest tip de scepticism și relativism. Dar poziția lui Levi nu se oprește la momentul sceptic: el plasează un primat absolut al „practicului" asupra

[663] Vezi A. C. ARACCIOLO , *Teresio Olivelli. Biografia unui martir,* La Scuola, Brescia 1947. Conform lui Caracciolo, fascismul a fost un «naționalism hipertrofic de natură materialistă» (A. C. ARACCIOLO , *Il fascisimo. La radice del suo errore e l'intima necessario del suo disfacimento,* «Il Ribelle», quaderno 3, Brescia 1944, pp. 2-15, p. 7, lucrarea a fost publicată doar cu semnătura numelui «Alberto»); fascismul – continuă el – a distrus humanitas *printr* -o «idolatrie instinctivă a statului-națiune, ca realitate în sine, detașată de concretețea cetățenilor săi și ca voință de putere fizică» *(ibidem,* p. 8). „Viziunea sa religioasă, educația sa liberală, respectul pentru individ și nevoia sa de reflecție și poezie sunt principalele motive care l-au ținut pe Caracciolo atât de departe de fascism, așa cum a mărturisit el însuși în 1947 în *Autobiografia unui tânăr al erei fasciste"* (A. D I C HIARA , *Lo spazio della trascendenza. La prospettiva estetica ed etico-religiosa di Alberto Caracciolo,* cit., p. 21).

„teoreticului" și, în acest sens, se inspiră în mod explicit din kantismul etic. Prin urmare, poziția lui Levi ar putea fi rezumată prin formula „pesimismul rațiunii, optimismul voinței" [664]. De la profesorul său de origine evreiască, Caracciolo a învățat să-l iubească și să-l prețuiască pe Kant, care plasează primatul rațiunii practice asupra rațiunii teoretice: primatul „credinței morale" *(moralischer Glaube)* este cel care este capabil să privească dincolo de limitele cunoașterii umane, în direcția transcendenței religioase.

În 1941, într-o sală de clasă a Liceului Ugo Foscolo, unde preda literatura italiană și latină, Caracciolo a ținut prima sa prelegere pe tema: *„Ce ar trebui să ne sugereze războiul ca oameni?".* Această prelegere dezvăluie deja interesul *autorului* pentru chestiunea morală care avea să-i modeleze întreaga carieră. El le-a reamintit elevilor de liceu care trăiau anii războiului că „din nevoia morală de a construi se naște întrebarea despre ce ar trebui construit; *din nevoia morală, cu alte cuvinte, se naște problema filosofică " [665].*

De o importanță fundamentală pentru dezvoltarea intelectuală a lui Caracciolo a fost bursa pe care a câștigat-o în 1941 pentru a efectua cercetări estetice la Universitatea Ludwig-Maximilians din München.

---

[664] Adolfo Levi a fost autorul a numeroase lucrări de natură atât istoriografică, cât și teoretică. Printre acestea reamintim *La fantasia estetica* (B. Seeber, Florența 1913); *Sceptica* (Paravia, Torino 1921; editată de A. Ravà, La Nuova Italia,
Florența 1959 [2]); *D. Hume și critica gândirii religioase,* Il solco, Città di Castello 1923; *Despre interpretările imanentiste ale filosofiei lui Platon* (Paravia, Torino 1924); *Filosofia lui Thomas Hobbes* (Albrighi - Segati, Roma 1929); *Istoria filosofiei romane* (Sansoni, Florența 1949). Despre gândirea lui Levi, vezi G. ALLINEY , FILOSOFIA *lui Adolfo Levi,* «Arhiva istorică a filosofiei italiene», 1934, pp. 307-333; M. F. SCIACCA , *Secolul XX,* Bocca Edizioni, Milano 1947, pp. 529-533; P. NESSI , Solipsismul *lui Adolfo Levi,* Prefață de D. Pesce, Capriolo și Massimino, Milano 1957; G. R EALE , *O carte nepublicată de Adolfo Levi despre Platon,* «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 62, 1970, pp. 321-333. Despre influența remarcabilă pe care Levi a avut-o asupra lui Caracciolo, vezi D. V ENTURELLI , *Nihilism, religie, etică,* în A A. V V. , *Filosofie-Religie-Poezie. În memoria lui Alberto Caracciolo,* «Humanitas», XLVII, 2, 1992, pp. 225-252. [665] Această conferință a fost publicată postumă în colecția lui A. CARACCIOLO , POLITICA *e Autobiografia,* editată de G. Moretto, Morcelliana, Brescia 1993, pp. 55-65.

Aceasta i-a oferit, de asemenea, oportunitatea de a-și aprofunda cunoștințele de limba germană. Ulterior, a adus contribuții notabile culturii italiene traducând, adesea în colaborare cu soția sa, Maria Perotti, lucrări de Ernst Troeltsch, Martin Heidegger, Walter Friedrich Otto și Albert Lang [666].

În 1951, Caracciolo a fost numit la catedra de Estetică a Universității din Genova, unde și-a început cariera academică, studii care s-au extins curând pentru a include filosofia teoretică și filosofia religiei. Printre studenții săi s-au numărat Giovanni Moretto, Domenico Venturelli, Gerardo Cunico, Carlo Angelino și Marco Ivaldo, cercetători ai filosofiei clasice germane și foarte sensibili la problemele legate de filosofia religiei.

Să schițăm acum câteva trăsături fundamentale ale poziției teoretice a lui Caracciolo. După cum am menționat deja, el ia în serios fenomenul nihilismului. În opinia sa, nihilismul „a căpătat în ultimele decenii [se referă la anii 1970] o centralitate din ce în ce mai evidentă ca termen interpretativ al dialecticii intrinseci *situației ultime a omului* ca atare, ca termen interpretativ al *situației istorice* a *omului contemporan.* Nietzsche și Heidegger au fost decisivi în ambele privințe. Nietzsche și-a plasat propria epocă și cea viitoare sub steagul nihilismului [667]". El subliniază că întrebarea fundamentală din care se naște posibilitatea nihilismului este cea clasică, deja pusă de Leibniz și adusă în prim-plan de Heidegger [668]: *„De ce ființa mai degrabă decât neantul? Este o*

---

[666] Vezi, de exemplu, A. Lang, Introducere ÎN FILOSOFIA RELIGIEI, TRADUCERE ITALIANĂ DE A. CARACCIOLO (ÎN COLABORARE CU M. PEROTTI CARACCIOLO), MORCELLIANA, BRESCIA 1959; E. TROELTSCH , Absolutul creștinismului ȘI ISTORIA *religiilor* , TRADUCERE *italiană* și introducere de A. Caracciolo, Morano, Napoli 1968; M. Heidegger , Pe *drumul spre limbaj* , traducere italiană de A. Caracciolo (în colaborare cu M. Perotti Caracciolo), Mursia, Milano 1973; W. F. OTTO , THEOPHANIA . *Spiritul religiei grecești antice* , traducere italiană de A. Caracciolo (în colaborare cu M. Perotti Caracciolo), Il Melangolo, Genova 1983.

[667] A. CARACCIOLO , *Kant și nihilismul contemporan,* cit., p. 7. În acest sens, vezi și G. S EVERINO , *Chestiunea nihilismului la Alberto Caracciolo,* «Il pensiero», 1, 1998, pp. 37-58.

[668] Vezi M. HEIDEGGER , *Was ist Metaphysik?,* V. Klostermann, Frankfurt am Main 1955 , p . 21 și p. 42. Despre interpretarea lui Heidegger dată de filozoful italian VEZI A. CARACCIOLO , *Studi heideggeriani, Tilgher* , Genova 1989.

întrebare *existențială* în sensul că se naște în dimensiunea *Existenz,* adică în dimensiunea cea mai radicală a omului; este întrebarea care stă la baza invocării religioase, a interogării filosofice, a meditației poetice” [669].

Posibilitatea nihilismului, adică absența totală a sensului în lume, apare atunci când cercetarea speculativă se radicalizează, devenind o întrebare despre însăși geneza realității. Această întrebare are implicații teologice și antropologice necesare, implicând și problema teodiceei *(unde malum?):* devine o întrebare despre existența lui Dumnezeu și sensul ultim al vieții umane. Caracciolo realizează o serie de investigații istoriografice rafinate asupra autorilor și contextelor în care această întrebare a devenit proeminentă: analizează texte biblice (concentrându-se în special pe cartea lui Iov) și examinează toți acei autori care au abordat „posibilul neant al sensului”, precum Leopardi, Jean Paul în *Discursul său despre Hristosul mort* și celebrele pasaje din *Știința veselă* în care Nietzsche anunță „moartea lui Dumnezeu”. Dar reflecțiile lui Caraccio asupra nihilismului nu se limitează la investigații istoriografice; El vorbește despre un „nihilism metodic” ca element fundamental al vieții conștiinței umane: acest element este capabil să determine o dialectică ce poate duce la afirmarea transcendenței religioase sau la „plenitudinea sensului”. Potrivit lui, „așa cum Descartes a vorbit despre o îndoială metodică și a recunoscut-o ca o trecere obligatorie către adevăr, tot așa putem vorbi despre un *nihilism metodic* și putem, ba chiar trebuie, să recunoaștem întrebarea sa radicală ca fiind întrebarea prezentă în fiecare problemă practică și teoretică posibilă cu care se confruntă omul de-a lungul întregii sale existențe. Nu există religie, filosofie, artă-poiesis [...] care să poată fi numită conștientă, serioasă, liberă și în întregime umană, dacă nu are în spate și în interiorul ei experiența întrebării radicale a nihilismului. Numai atunci când există victorie asupra «bolii mortale» este viața cu adevărat viață [670]. ”

Caracciolo reiterează pe bună dreptate că afirmarea matură a unui sens religios pentru viața umană și cosmos este posibilă doar după ce s-a suferit „Vinerea Mare speculativă”; în plus, depășirea nihilismului, un *Überwindug des Nihilismus,* este posibilă doar printr-un act de libertate.

---

669 A. CARACCIOLO , *Kant și nihilismul contemporan,* cit., p. 8.

670 A. CARACCIOLO , *Kant și nihilismul contemporan,* cit., p. 10.

El afirmă că „ *nihilismul metodic* nu este doar identificarea întrebării radicale, ci redescoperirea spațiului transcendental al lui Dumnezeu, a orizontului credinței (în sensul universal al termenului), a orizontului în care se află fundamentul libertății credinței [671]". Credința religioasă, pentru Caracciolo, trăiește și se substanțiază prin îndoială: o credință care nu se naște din îndoială și care nu este conștientă că este „fără garanții epistemologice" rămâne superficială și incapabilă să înfrunte dramele existenței: „credința nu este niciodată o achiziție adialectică (credința este credință doar ca victorie asupra îndoielii radicale și totale înțeleasă ca o «boală mortală»), și nici nu este vreodată o achiziție definitivă în cele din urmă, ci mai degrabă un bine care trebuie întotdeauna recucerit".[672] [673].

Acest element al „îndoielii", ca aspect fundamental al gândirii lui Caracciolo, a fost evidențiat cu atenție și de Domenico Venturelli, unul dintre studenții săi: „Acesta este un aspect al gândirii lui Caracciolo", afirmă el, „care m-a frapat profund și care, deși era dominat în el de o încredere subiacentă mereu victorioasă, nu poate fi ignorat, decât dacă se pierde din vedere complexitatea și chinul acestui gânditor. Acesta este un aspect care leagă filosofarea sa de *modernitate* și care se potrivește foarte bine cu convingerea sa, împrumutată de la Socrate și Lessing, că nu posesia, ci căutarea adevărului definește natura filosofiei, cel puțin cea care, urmând coerent calea trasată de critica lui Kant, [...] înțelege că aceasta nu poate fi dezvoltată sub forma unei *cunoașteri metafizice modernizate,* ci mai degrabă sub forma unei *chestionări radicale* care izvorăște din experiența tragică a *suferinței* și *a răului* și care își păstrează, în epoca istorică a *nihilismului complet* , propria sa referință specifică la *cosmos* și la *Transcendență" [613]* .

O credință robustă se dezvoltă din experiența unei posibile lipse de sens, a unei posibile „absențe a lui Dumnezeu": pe această temă, Caracciolo a intrat și el într-un dialog profund cu Pietro Piovani [674]. Atât

---

671 *Ibidem,* p. 12.

672 *Ibidem.*

673 D. V. ENTURELLI , *Alberto Caracciolo,* «Revista de Istoria Filosofiei», 4, 2012.

674 În acest sens, vezi A. CARACCIOLO , ABSENTEISMUL *și imperativul eternului. O conversație cu Pietro Piovani,* în A. M. ASULLO (ed.), *Defectivitate și fundament,* Guida, Napoli 1984, pp. 61-80.

Piovani, cât și Caracciolo simt intim provocarea reprezentată de nihilism, deja evidențiată de Leopardi. Acesta din urmă vede în ființa omului și a cosmosului o „ființă pentru moarte" și se exprimă astfel în Cântarea *Cocoșului Sălbatic:* „Se pare că ființa lucrurilor are ca obiect propriu și unic moartea [...]. Fiecare parte a universului afectează neobosit moartea, cu o solicitudine și o rapiditate minunate. [...] Va veni vremea când universul însuși și natura însăși se vor stinge. [...] Din întreaga lume și din infinitele vicisitudini și calamități ale lucrurilor create, nu va rămâne nici măcar o urmă; ci o tăcere goală și o nemișcare supremă vor umple spațiul imens. Astfel, această parte arcană și înspăimântătoare a existenței universale, înainte de a fi declarată sau înțeleasă, va dispărea și se va pierde."[675] [676].

Totuși, pentru Caracciolo, nihilismul nu duce la inerție și pasivitate, la închiderea în sine așa cum se întâmplă adesea la Leopardi, sau la atitudinea de *Gelassenheit* (abandon) despre care vorbește și Heidegger: nihilismul - observă Caracciolo - este „structura constitutivă a *Menschsein" [666]*, a ființei umane; este un transcendental al condiției umane care deschide noi spații posibile pentru o invocație religioasă mai matură. După cum [677]afirmă și Karl Jaspers, un autor citit și îndrăgit de Caracciolo, „întrebarea supremă este să știi dacă din adâncurile întunericului o ființă poate străluci".

O importantă colecție de scrieri cu valoare istorică și teoretică datează din 1965 și se intitulează *Religia ca structură și mod autonom al conștiinței.* Referindu-se la Schleiermacher și Rudolf Otto, Caracciolo subliniază că momentul religios este o determinare particulară a conștiinței, care trebuie considerată în autonomia sa și, prin urmare, nu este reductibilă la momentele cognitive, morale sau estetice. Prin urmare, Caracciolo clarifică faptul că „filosofia religiei nu are [...] ca obiect o religie particulară, ci o determinare particulară a

[675] LUI Leopardi asupra autorului nostru, vezi A. CARACCIOLO , *Leopardi și nihilismul,* editat de G. Moretto, Bompiani, Milano 1994.

[676] A. CARACCIOLO , *Kant și nihilismul contemporan,* cit., p. 14.

[677] Vezi A. CARACCIOLO , JASPERSIAN *Studies,* Marzorati, Milano 1958.

conștiinței”.[678] [679]Prin urmare, el investighează structurile transcendentale, adică universale, care fac posibilă apariția fenomenului religios. În acest sens, analiza sa este legată de cea a lui Rudolf Otto: acesta din urmă observă, de fapt, că simțul sacrului - numinosul - izvorăște din Seelengrund-ul *fiecărui* om, din sfera cea mai profundă și radicală a conștiinței umane. Cu toate acestea, Caracciolo nu intenționează să se limiteze, asemenea lui Otto, la o „fenomenologie a religiei”, adică la o descriere a diferitelor forme în care aceasta apare; el intenționează mai degrabă să întreprindă o investigație filosofică de natură genetică și transcendentală, căutând să evidențieze condițiile a priori care fac din om *animal religiosum* [619].

În opinia sa, religia, în universalitatea sa, este o „conversație rugătoare cu Transcendența” [680]. Este interesant de observat că, pentru Caracciolo, o filozofie a religiei trebuie să aibă un caracter non-denominațional; adică, nu trebuie redusă la apologetica unui crez specific și, în consecință, nu trebuie să excludă a priori „nici faptul că atitudinea de credință este o atitudine necesară și constitutivă a omului; nici că *adevărul* [...] este accesibil doar în sfera credinței; nici că credința, pentru a exista, necesită revelație; nici că revelația este posibilă; nici că revelația a fost realizată istoric într-o singură religie, sau în mai multe religii, sau în toate religiile demne de acest nume” [681].

---

[678] A. CARACCIOLO , *Religia ca structură și ca mod autonom de conștiință,* Marzorati, Milano 1965, p. 369; Introducere de C. Angelino, Il melangolo, Genova 2000. [2] Despre hermeneutica religiosului propusă de filosoful italian, vezi și R. CELADA BALLANTI , MIT *, religie și hermeneutică în Alberto Caracciolo,* în D. V ENTURELLI (ed.), MIT *, religie și istorie,* Il melangolo, Genova 2000, pp. 205-252.

[679] În acest sens, vezi și A. CARACCIOLO , TRANSCENDENTALUL *religios,* în P. CHIARINI (ed.), *Vânătorul de tăceri. Studii dedicate lui Ferruccio Masini,* Institutul Italian de Studii Germanice, Roma 1998, pp. 91-116; M. I. VALDO , Alberto *Caracciolo, Filosoful transcendental al religiosului,* «Criterio», 1992, pp. 241-247.

[680] A. C. ARACCIOLO , *Figuri ale religiei și Biserica Liberală. Introducere* , Ediții Universitare, Genova 1966, p. 5.

[681] *Ibidem, pp. 7-8.* CARACCIOLO este, de asemenea, autorul unor studii interesante despre filosofia religiei în Italia și Germania: A. CARACCIOLO , *Problema esenței religiei în filosofia italiană de după al Doilea Război Mondial,* în A. V V . , *Istoriografia în lumea italiană și germană,* Lucrările celei

Cele mai mature reflecții ale lui Caracciolo asupra semnificațiilor transcendentale ale fenomenelor religioase se găsesc într-o colecție de scrieri din 1990, republicată cu ocazia celei de-a douăzecea aniversări a morții sale: „ *Nimicul religios și imperativul eternului: Studii de etică și poetică”.* În eseul care dă titlul întregii colecții, el subliniază că prezența iminentă a *malum mundi* este cea care trezește în conștiința umană „imperativul eternului”, nevoia incontestabilă de transcendență. „Acest imperativ”, afirmă el, „este cel care domină”
10 spațiu religios și spațiu etic. [...] Pentru acest imperativ,
11 Transcedența, intrinsecă religiosului, nu poate fi dezertare de pământ, ci este fidelitate supremă față de pământ. Acest imperativ îl obligă pe om să se întrebe de ce timpul nu este etern, din moment ce numai eternul este absolut demn de a fi. [...]. Dar prin același imperativ, transcendența, intrinsecă religiosului, nu poate decât să fie problematizarea și negarea acestei *lumi,* a *acestui timp,* în structura sa. De această parte și dincolo de *peccatum hominum* există *peccatum mundi* : acel păcat pe care nicio imaginație etică, oricât de inspirată și creativă, nicio angajament operațional, oricât de înalt și generos, nu îl poate distruge în orizontul timpului» [682].

Scandalul răului prezent în istorie și în natură însăși generează în om un sentiment de repulsie interioară: aceasta animă o dialectică ce îl împinge să afirme un *summum bonum* chiar și împotriva tuturor dovezilor factuale. Aici putem identifica clar kantismul etic care caracterizează reflecția lui Caracciolo: realitatea lui Dumnezeu, „binele suprem”, trebuie să existe *(es soli sein)* și trebuie să fie fondată pe conștiința morală. Potrivit lui Caracciolo, Kant a explorat și el posibilitățile negative ale nihilismului, dar apoi a reușit să reapară din ființă grație unui act de credință morală. Imperativul categoric kantian, *du soliste* („vei”), este un „imperativ al eternului” care postulează cu

---

de-a IV-a Conferințe Internaționale de Studii Italo-Germane, Merano 1963, pp. 85-115; I DEM , *Filosofia religiei în Germania în ultimele decenii,* «Cultura e scuola», 1965, pp. 137-148.

[682] A. C ARACCIOLO , *Nimicul religios și imperativul eternului. Studii de etică și poetică* , Il nuovo melangolo, Genova 2011, p. 5. Eseul *Nimicul religios și imperativul eternului* a fost publicat pentru prima dată în M. B ALDINI - S. Z UCAL (eds.), *Formele tăcerii și ale cuvântului,* Morcelliana, Brescia 1990, pp. 31-42.

încăpățânare însăși existența lui Dumnezeu (*es soll sein*): „Tocmai ascultând de *Sollen,* omul percepe *valoarea intrinsecă a existenței,* experimentează că lumea care cere să fie este fundamental demnă de a fi. El simte acest lucru tocmai în ceea ce pare să mărturisească contrariul. Dacă este adevărat că *Sollen* îi impune omului sarcina de a transforma lumea conform unui principiu absolut (binele suprem) față de care această lume, în măsura în care este experimentabilă și controlabilă, nu este niciodată *structural* capabilă; dacă *Sollen* este, prin urmare, o mărturie a unui *malum mundi* care nu poate fi răscumpărat prin bunăvoința omului și este, prin urmare, o mărturie a limitelor omului, ea este totuși, tocmai din acest motiv, un document al demnității infinite a omului. Spațiul și cererea, ba chiar și impulsul, absolutului sunt în el. [...] *Acțiunea individului* este astfel înscrisă într-o *postulație eclezială și cosmică. În acțiunea morală, Glaube* [credința], *Vernunftgalube* [credința rațională despre care vorbește Kant] este dezvăluită . *Glaube* se dovedește a fi ceva mai original și, în același timp, mai departe decât acțiunea» [683].

Caracciolo subliniază că fiecare om, fie el credincios sau nu, este inerent deschis transcendenței: experiența irepresibilă a „răului radical" găsit în sine, în istorie și în natură generează noi spații pentru invocarea religioasă, pentru invocarea unui sens ultim care transcende lumea însăși.

Caracciolo a fost un om cu o credință creștină profundă, dar nu a dorit niciodată să se identifice pe deplin cu o confesiune religioasă specifică. În opinia sa, „recunoașterea lumenului *Dei* prezent în individ ca centru al vieții religioase face imposibilă conceperea religiei ca fiind prezentă în lume - într-un moment dat - într-o formă perfectă și absolută" [684]. Religia este „un *lumen Dei,* prezent în fiecare om într-un

---

[683] A. C ARACCIOLO , *Kant și nihilismul contemporan,* cit., p. 27. Despre interpretarea lui Kant, a se vedea și I DEM , *Studi Kantiani,* editat de D. Venturelli, Edizioni Scientifiche, Napoli 1995.

[684] A. C ARACCIOLO , *Religie și etică: creștinismul în căutarea religiei autentice,* [comunicare susținută la a patra Conferință Internațională „Lumea de mâine", Perugia, 3-7 mai 1967, publicată ulterior în P. P RINI (ed.), *Creștinismul în societatea de mâine,* Abete, Roma 1968], în IDEM , RELIGIE *și etică,* Il nuovo melangolo, Genova 1999 [2], p. 87.

mod mai mult sau mai puțin intens, dar diversificat” [685]: este un *lumen* care este reanimat atât în drama situațiilor extreme, cât și în actele de cult trăite în comunitate. Credința creștină autentică a lui Caracciolo este trăită în *ecclesia universalis;* împărtășim pe deplin opinia sa că *„ecumenismul nu este un imperativ temporar, ci un imperativ peren* ” [686].

4. „Răul în Dumnezeu”: Hermeneutica experienței religioase de Luigi Pareyson

Luigi Pareyson ar trebui cu siguranță recunoscut ca „unul dintre gânditorii italieni care au influențat cel mai mult filosofia italiană în ultimele decenii [687]”. Gândirea sa abordează întrebări fundamentale ale istoriografiei și teoriei contemporane, ajungând la elaborarea originală a unei „ontologii a libertății” și a unei hermeneutici a experienței religioase care devine o interpretare a condiției umane în toate aspectele sale. În această secțiune, ne concentrăm asupra celor mai semnificative elemente ale parcursului intelectual al lui Pareyson pentru a analiza ceea ce autorul însuși definește drept „discursul său îndrăzneț”: chestiunea „răului în Dumnezeu ” [688].

Pareyson s-a născut în Piasco (Cuneo) în 1918 și a studiat sub îndrumarea lui Augusto Guzzo la Universitatea din Torino. Guzzo a avut o influență semnificativă asupra dezvoltării intelectuale a tânărului, în special în studiile sale despre existențialismul german. În acest sens, Pareyson își amintește: „Încă din primul meu an de

---

[685] *Ibidem* , p. 88.

[686] A. C ARACCIOLO , *Figures of Religion and the Liberal Church. Introduction,* cit., p. 99. Despre figura lui Hristos, vezi Idem, CHRISTOLOGY *and Contemporary Thought,* în A. CERESA GASTALDO , Institute of Classical and Medieval Philology, Genova 1982, pp. 51-67; privind opinia lui Caracciolo despre predarea religiei catolice în școli, vezi I DEM , The *Teaching of Religion,* «Paradigmi», 19, 1989, pp. 181-190.

[687] G. V. ATTIMO , *Hermeneutică și secularizare. Referitor la L. Pareyson,* «Aut-Aut», 213, 1986, p. 17.

[688] Vezi L. PAREYSON , Un *„discurs nesăbuit”: Răul în Dumnezeu,* în I DEM , *Ontologia libertății. Răul și suferința,* Prefață de G. Riconda și G. Vattimo, Einaudi, Torino 1995, pp. 235-292.

universitate, el [Guzzo] mi-a dat o carte de Jaspers și am simțit o afinitate atât de puternică cu gândirea sa încât mi-am extins atenția asupra întregii mișcări [689]". Titlul tezei sale, susținută în 1936, a fost „ *Filosofia existenței și Carlo Jaspers* ". Tânărul Pareyson împărtășea criticile lui Guzzo la adresa panlogismului idealist și, în special, accentul pus pe singularitatea individului ca loc în care rațiunea universală se materializează și devine „personalizată".

Conform spuselor lui Pareyson însuși, parcursul său filosofic poate fi împărțit în trei faze [690]; din acestea însă reiese continuitatea unei gândiri a cărei temă decisivă a fost interpretarea condiției umane în multiplicitatea sa de aspecte, inclusiv cele ale durerii și suferinței.

Prima fază a cercetărilor sale s-a concentrat asupra existențialismului, culminând cu cartea din 1950, „ *Existență și persoană".* A doua fază, care a cuprins perioada de trei ani 1950-1980, a fost caracterizată atât de un studiu atent al idealismului german (Fichte și Schelling), cât și de un interes pentru estetică: lucrarea sa *„Estetică, teoria formativității" datează din 1954.* Pe baza descoperirilor teoretice ale acestei lucrări, el și-a dezvoltat concepția hermeneutică, conținută în cartea din 1971, *„Adevăr și interpretare".* A treia fază a avut loc în ultimii zece ani din viața lui Pareyson (a murit în 1991) și a fost caracterizată de dezvoltarea unei *Ontologii a Libertății,* în care au dominat temele etico-religioase. Merită să ne amintim că, în 1954, Pareyson a fost numit la catedra de Estetică a Universității din Torino, trecând ulterior la predarea Filosofiei teoretice,

---

[689] Vezi L. PAREYSON , *Philosophy and Truth* (interviu), «Studi cattolica», 193, 1977, p. 171. În *Existence and Person* (prima ediție 1950; Il melangolo, Genova 1985, p. 249) ne spune că era vorba de volumul lui Jaspers, *Vernunft und Existenz* . Vezi și I DEM , *Commemoration of Augusto Guzzo,* «Annuario Filosofico», 3, 1987, pp. 255-266.

[690] Vezi L. PAREYSON , De *la personalismul existențial la ontologia libertății,* «Giornale di Metafisica», 6, 1984, p. 283-314; eseul a fost republicat și în Idem, *Existence and Person,* [Taylor, Torino 1950]; Il melangolo, Genova 1985, 2002 [7] . Despre itinerarul speculativ al filosofului italian vezi F. R USSO , *Existence and Freedom. Gândul lui Luigi Pareyson,* Armando, Roma 1993; F. P. C IGLIA , *Hermeneutics and Freedom: The Philosophical Itinerary of Luigi Pareyson,* Bulzoni, Roma 1995; A. D I C HIARA , *The Initiative: The Ethical Thought of Luigi Pareyson,* Il melangolo, Genova 1999; F. TOMATIS , *Pareyson . Viață, filozofie, bibliografie,* Morcelliana, Brescia 2003.

pe care a predat-o apoi alături de cursuri de filozofie morală timp de mai mulți ani. A avut numeroși studenți care i-au continuat cercetările filosofice, subliniind diferite aspecte și adesea distanțându-se semnificativ de mentorul lor (cum este cazul lui Gianni Vattimo și Umberto Eco). Printre cei care au aparținut „școlii de la Torino" care s-a adunat în jurul lui Pareyson, îi putem menționa, printre alții, pe Valerio Verra, Giuseppe Riconda, Ugo Perone, Claudio Ciancio și Sergio Givone.

Să examinăm acum aspectele fundamentale ale celor trei faze care marchează cercetarea lui Pareyson: tocmai datorită principiilor teoretice care o inspiră, această cercetare nu pretinde niciodată să aibă un caracter concludent și rămâne deschisă unei concepții a adevărului ca „inepuizabilitate infinită".

După cum am menționat deja, educația lui Pareyson a avut loc în climatul „spiritualismului creștin" de după cel de-al Doilea Război Mondial. El a fost interesat de existențialism, interpretându-l ca o variantă a „filosofiilor spiritului", o variantă mai puțin evanescentă și mai atentă la dimensiunea concretă a persoanei, care este „corporalitatea" și „participarea la ființă": „Filosofia existenței", afirmă el, „așa cum apare la existențialiștii germani, francezi și ruși, se încadrează în cele mai noi curente filosofice [ne aflăm în 1940], deoarece pornește de la cele două nevoi fundamentale care pot fi deslușite în mare parte din filosofia contemporană: interesul religios și presupunerea personalistă. Prin urmare, se pare că existențialismul este o formă de spiritualism contemporan [691]." Pareyson s-a distanțat ulterior de această interpretare istoriografică tinerească; În *Corecțiile sale despre existențialism* citim: „Astăzi îmi este mai clar ca niciodată că existențialismul și spiritualismul nu au avut niciodată nimic de-a face unul cu celălalt [692]". În ciuda diversității diferitelor forme de spiritism,

---

[691] L. P AREYSON , *„Satisface existențialismul nevoia spiritualistă?"* (textul este un rezumat al prelegerii susținute de autorul nostru la o conferință promovată de Institutul de Studii Filosofice din Florența, între 21 și 25 octombrie 1940), Lucrările celui de-al XIV-lea Congres Național de Filosofie, Bocca Editori, Milano 1941, p. 494.

[692] L. PAREYSON , *Corecții asupra existențialismului* , în A A .V V ., *Studii de filosofie în onoarea lui Gustavo Bontadini,* Vita e Pensiero, Milano 1975, p. 228-247, p. 232.

ceea ce au în comun sunt «eclecticismul instinctiv, intimismul fundamental și optimismul tendențial: trei aspecte care nu sunt deloc de acord cu existențialismul care, omogen cum este, nu are nimic din sincretism [...] și care, datorită dimensiunii ontologice care îl califică, nu are nimic din intimist [...] și care, atent cum este la tragedia condiției umane și la radicalitatea răului, nu poate ajunge la nicio formă de optimism, atât din cauza simțului său al realității ireductibile a răului, cât și din cauza riscului permanent care rezultă din neobiectivabilitatea ființei» [693].

Pe baza studiilor sale despre existențialism, Pareyson consideră climatul speculativ al secolului al XX-lea ca o „dizolvare și transcendere treptată a hegelianismului" și a oricărei forme de gândire raționalistă înclinată spre o teodicee „facilă". Analiza situațiilor limită a lui Jaspers, analitica existențială a lui Heidegger și „metodologia neverificabilului" a lui Marcel i-au arătat că existența umană se sustrage oricărui design raționalist pentru o înțelegere exhaustivă. Chiar și în anii 1970, el a reiterat că „existențialismul este încă cel mai important curent în gândirea contemporană; mai precis, adevărata «filosofie a existenței», cea a lui Heidegger, Jaspers și Gabriel Marcel, care face trimitere la problematica dizolvării hegelianismului". [694]În opinia sa, „comparativ cu marxismul, existențialismul, înțeles clar, este atât cea mai bună cheie de interpretare, cât și alternativa cea mai sigură; precum și o deschidere istorică și teoretică mult mai mare. Din punct de vedere istoric, comparat cu umanismul și istorismul pur, acesta nu numai că a reînnoit foarte eficient alternativa kierkegaardiană, dar este capabil să reînnoiască multe altele, ducând la renașterea și redescoperirea marilor filosofii ale secolului trecut, cum ar fi gândirea regretatului Schelling și, în general, întregul romantism, a cărui interpretare trebuie rescrisă în întregime" [695].

Abordând climatul filosofic divers al existențialismului, Pareyson descoperă și valoarea fundamentală a lui Kierkegaard și a teologului luteran Karl Barth, un susținător al *Renașterii kierkegaard* de la începutul secolului al XX-lea. Dacă de la Barth, așa cum vom vedea

[693] *Ibidem.*

[694] L. P AREYSON în V. V ERRA (ed.), *Filosofia din '45 până în prezent,* ERI, Torino 1976, p. 496.

[695] *Ibidem.*

mai târziu, Pareyson a preluat critica sa puternică la adresa „Dumnezeului metafizicii", el a preluat și câteva elemente fundamentale de la gânditorul danez: criticile sale la adresa sistemului hegelian, a naturii subiective și personale a adevărului și a hermeneuticii sale asupra creștinismului. Lectura operelor lui Kierkegaard, mărturisește Pareyson, „a fost o experiență profundă, șocantă, extrem de personală, așa cum mi s-a părut că ar trebui și a vrut să fie citit și, în plus, ca scriitor în esență religios, el a prezentat o formă foarte contemporană de creștinism " [696].

Pareyson și-a extins „filosofia persoanei" ontologic, dezvoltând o formă de „personalism ontologic". În persoana umană, el a discernut o relație fundamentală între ființa finită și cea infinită, între „ființa care suntem noi înșine" și „Ființa în sine", adică Dumnezeu. Geneza de nepătruns a ființei rezidă în transcendența divină: acesta este motivul decisiv din spatele „ontologiei inepuizabilului" expusă de Pareyson în *Adevăr și interpretare.* În opoziție cu orice „știință a ființei" (dezvoltată, de exemplu, de tomiști), el afirmă natura neobiectivabilă și întotdeauna transcendentă a ființei: „Din cauza neobiectivabilității sale, ființa este evazivă ca ființă și orice încercare de a o înțelege și defini se termină doar în retragerea sa. Acest lucru face ca ființa să se retragă continuu și să se dăruiască doar prin retragere, prezentă doar ca mai departe și puternică doar ca ascunsă, nu ca într-o noapte mistică, unde domină indistincția, ci ca în neobiectivizare, unde discursul continuă chiar dacă își schimbă semnul" [697].

Prin urmare, nu se poate da o definiție definitivă a ființei, ci sunt posibile doar interpretări. În a doua fază a cercetării sale, Pareyson subliniază că ontologia cerută de personalism are un caracter esențial hermeneutic. În opinia sa, „principiul fundamental" este „că există doar o interpretare a adevărului și că nu există nicio interpretare decât a

---

[696] L. PAREYSON , *„Existență și persoană", cit., p. 248.* PAREYSON a scris un eseu despre gândirea teologului luteran în 1939 *(„Existențialismul lui Karl Barth")* , care a fost ulterior adunat în volumul său *„Studii despre existențialism"* (Sansoni, Florența 1943; 19712), împreună cu conferința din 1942 intitulată *„Dialectica crizei la Karl Barth"* .

[697] L. P AREYSON , *De la personalismul existențial la ontologia libertății,* cit., p. 295.

adevărului ” [698].

Teza centrală a „ontologiei inepuizabilului” său este că adevărul *a parte hominis* este dat doar ca interpretare și că o astfel de interpretare poate fi formulată doar în cadrul unei formulări personale: „Acest lucru nu înseamnă, însă, că adevărul *scapă* formelor în care îl înțelegem, ci doar că *nu tot adevărul* ne este dat în ele: ceea ce întâlnim în interpretare este un adevăr autentic, dar nu definitiv, care este întotdeauna *mai departe* , dar total prezent. Aceasta este ceea ce Pareyson numește «ontologia inepuizabilului» și o contrastează cu «misticismul inefabilului». Adevărul personal și caracterul mai departe al adevărului sunt posibile împreună, deoarece persoana este, de fapt, o entitate traversată *constitutiv* de ființă (de absolut, de divin) și, în același timp, *constituită* prin referire la sine [699].” Afirmația că adevărul este o interpretare personală nu conduce, așadar, discuția la o derivă sceptică sau relativistă, așa cum se întâmplă în schimb cu Gianni Vattimo: Pareyson admite existența adevărului în absolutitatea sa, dar, în același timp, susține că adevărul în Însăși rămâne pentru om ceva *neobiectivabil* și inepuizabil. Adevărul poate fi abordat doar prin interpretare: relația noastră cu adevărul ființei este, prin urmare, de natură hermeneutică [700]. Trebuie remarcat, totuși, că Pareyson folosește rareori termenul „hermeneutică” atunci când vorbește despre adevăr, preferând în schimb termenul „interpretare”, așa cum reiese din chiar titlul lucrării sale din 1971 *(Adevăr și interpretare):* el dorește într-adevăr să se distanțeze de modul în care hermeneutica lui Gadamer și, mai general, de cea a lui Heidegger, înțelege relația cu adevărul. În acest sens, Franca D'Agostini a observat pe bună dreptate: „Faptul că ontologia persoanei este plasată în centrul teoriei interpretării a lui Pareyson trebuie analizat cu atenție, deoarece tocmai în acest punct rezidă divergența lui Pareyson față de ontologia hermeneutică a lui Gadamer și față de heideggerism. Așa cum nu a aprobat uitarea lui Heidegger a concretului existențial (a omului ca fiind viu, carnal,

---

[698] *Ibidem,* p. 298.

[699] F. D'A GOSTINI , *Analitică și continentale. Un ghid pentru filosofia ultimilor treizeci de ani,* Prefață de G. Vattimo, RaffaelloCortina, Milano 1997, p. 319.

[700] Despre tema adevărului la filosoful italian, vezi MR S CARCELLA , *Decizia pentru adevăr în filosofia interpretării a lui Luigi Pareyson,* «Idee. Rivista di Filosofia», XVII, 50/51, pp. 213-226.

determinat psihic), tot așa Pareyson nu împărtășește deresponsabilizarea sinelui în procesul interpretativ care se conturează la Gadamer, în viziunea subiectului sedus și jucat de ființă. Nu este adevărat, potrivit lui Pareyson, că lucrul, adevărul, opera „capturează" omul și că omul este „jucat" de adevăr sau rostit de limbaj; mai degrabă, adevărul, textul, lucrul, opera sunt „apeluri" la care omul poate răspunde liber.

„A răspunde sau a nu răspunde [701]." Propunerea hermeneutică a lui Pareyson are un caracter personalist și este înrădăcinată în tradiția umanistă tipic italiană a *lui homo faber.*

De asemenea, observăm că, în anii 1950, Pareyson a ajuns la „filosofia sa a interpretării" complet independent de elaborările hermeneutice ale lui H.-G. Gadamer și P. Ricoeur. Pornind de la reflecții asupra valorii interpretării în raport cu operele de artă, a ajuns să „universalizeze" metoda hermeneutică; ființa umană și existența sunt obiectul unor interpretări posibile infinite – niciodată definitive și niciodată care surprind *pe deplin* plenitudinea sensului – la fel ca producțiile artistice. „Validitatea conceptului de interpretare", scrie el, „obține în domeniul estetic o confirmare a validității pe care o posedă în toate domeniile activității umane și în fiecare relație umană " [702].

În anii 1980, Pareyson a explorat relația dintre sferele ființei și ale libertății, ajungând la formularea a ceea ce definește drept o „ontologie a libertății". Această explorare s-a bazat pe studiile lui Kierkegaard, dar și mai ales pe J.G. Fichte și pe Schelling, care l-au precedat pe Hegel și, în același timp, l-au depășit [703]. Inspirându-se din idealismul transcendental german, Pareyson a efectuat o profundă investigație genetică și a repus problema fundamentului realității: „Este timpul să acționăm mai riguros și mai auster pentru a adânci fundamentul, adică

---

[701] F. D'A GOSTINI , *Analitică și continentale. Un ghid pentru filosofia ultimilor treizeci de ani,* Prefață de G. Vattimo, RaffaelloCortina, Milano 1997, p. 319.

[702] L. P AREYSON , *Adevăr și interpretare,* Mursia, Milano 1971, p. 219.

[703] Vezi L. PAREYSON , Fichte. The System OF *Freedom,* Edizioni di «Filosofia», Torino 1950; editat de C. Ciancio, Mursia, Milano 2011 [3]; L. PAREYSON (ed.), *Schelling. Prezentare și Antologie,* Marietti, Torino 1975; L. PAREYSON (ed.), *Schellingiana rariora,* Bottega d'Erasmo, Torino 1977; I DEM , *Minunea rațiunii la Schelling* , în A A . V V ., *Romantism, Existentialism, Ontologia Libertatii* , Mursia, Milano 1979, p. 45-90.

să investigăm profunzimea de nepătruns și înălțimea abruptă a ceea ce este, în opinia mea, astăzi cea mai fundamentală și autentică temă existențialistă sau, dacă vreți, moștenirea existențialismului pentru meditația de astăzi: inseparabilitatea ființei și a libertății [704]. ”

Cu o profundă intuiție speculativă, el, vorbind despre fundament, afirmă precedența libertății asupra ființei: în Dumnezeu, libertatea precede ființa și o întemeiază. Însăși esența lui Dumnezeu este libertatea creatoare: libertatea este originea, chiar începutul existenței. Similar principiului lui Goethe *„În începutul ființei”* (În

[704] L. P AREYSON , *Existență și persoană,* cit., p. 266.

«La început a fost acțiunea» [705], susține Pareyson că „La început a fost libertatea”. Iată cuvintele sale, bogate în rezonanțe teologice și idealiste: «Libertatea este primul început, un pur exordiu, un început absolut. Ea își are originea în sine: începutul libertății este libertatea însăși. Nu continuă nimic din ceea ce o precede și nimic din ceea ce o precede nu explică apariția sa. Este o pură irupție, bruscă ca o explozie, o străfulgerare, strălucirea fulgerului [...]. La acest caracter brusc se face aluzie atunci când vorbim despre «nimicul libertății». A spune că libertatea începe de la sine este același lucru cu a spune că începe din nimic. Instantaneitatea începutului nu poate fi gândită decât ca ieșind dintr-o neființă. Dar expresia «nimicul libertății» este semnificativă, deoarece pune libertatea în raport cu o *negativitate* tocmai în actul și momentul în care se *afirmă* » [706].

Perspectiva lui Pareyson asupra libertății lui Dumnezeu izvorăște din hermeneutica experienței creștine și devine afirmarea problematică a unei „ambiguități” fundamentale a acestei libertăți originare: dacă Dumnezeu în esența sa este libertate și *bunul suprem* — întreabă el — de ce permite răul? *Si Deus est unde malum?* În acest punct, argumentul lui Pareyson capătă caracteristicile unui „discurs nechibzuit” care abordează legătura originară dintre problema răului și problema lui Dumnezeu. În opoziție cu orice formă raționalistă de teodicee care ajunge să nege prezența răului ca fiind trecătoare sau cel puțin să o rezolve dialectic, așa cum fac Hegel și Croce, el afirmă: „Prezența negativului și existența lui Dumnezeu nu numai că nu sunt incompatibile, ci se amintesc reciproc, și nici una nu este de conceput fără cealaltă. Nu există cea mai sigură indicație a divinității decât însăși realitatea răului, iar experiența răului este cea mai bună cale de acces către Dumnezeu. Răul este de neconceput fără Dumnezeu, care este punctul terminus al transgresiunii în care constă și principiul răscumpărării pe care o necesită. Și invers, ce întâlnire este mai puțin dificilă și mai accesibilă lui Dumnezeu decât cea deschisă de experiența negativului? Nu este dificil de recunoscut că, dacă Dumnezeu nu ar exista, răul nu ar exista și că însăși existența răului atestă prezența unui

---

[705] JW VON GOETHE , *Faust I* , versetul 1237.

[706] L. PAREYSON , *Filosofia libertății,* [prelegere de rămas bun susținută la Universitatea din Torino pe 27 octombrie 1988], în I DEM , *Ontologia libertății. Răul și suferința,* cit., pp. 462-478, p. 470 .

Dumnezeu ofensat și mânios și a unui Dumnezeu suferind și răscumpărător. Și se poate adăuga că tocmai în această inseparabilitate a existenței lui Dumnezeu și a experienței negativului se află ceea ce se poate numi gândire tragică [707].

Libertatea lui Dumnezeu este, așadar, o „libertate tragică": este o libertate care permite durerea și suferința umanității și a cosmosului pentru a le răscumpăra printr-un act total și gratuit de iubire. Creștinismul, în special, ne prezintă o imagine a lui Dumnezeu care este atât „tandrețe, cât și suferință": un Dumnezeu întrupat în condiția umană care răscumpără suferința liniei lui Adam prin cruce. Prezența răului în lume rămâne cu siguranță o enigmă, dar, în același timp, este o cale posibilă care deschide ușa invocării religioase. Creștinismul, subliniază Pareyson, este *o religie universală* capabilă să vorbească fiecărei ființe umane, deoarece „ia în considerare" scandalul suferinței și, în special, „suferința celor nevinovați": Hristos însuși este chintesența *homopatiens- ului* , care ia asupra sa durerea întregii umanități, conducând-o la mântuirea veșnică. Împreună cu Pascal, filosoful nostru afirmă că „prin Hristos îl cunoaștem nu numai pe Dumnezeu, ci și pe noi înșine și nefericirea noastră". [708]De aceea, potrivit lui Pareyson, hermeneutica credinței creștine are o valoare universală: ne dezvăluie condiția umană în mizeria și măreția sa.

Pareyson înlocuiește o formă de „teologie naturală" acceptabilă rațiunii pure cu o „cristologie seculară, ca să spunem așa, care, ca gândire tragică, este capabilă să implice pe toată lumea, credincioși și necredincioși", deoarece „experiența lui Dumnezeu și a negativității trebuie să fie unică, atât cea a suferinței Mântuitorului, cât și cea a răului mizeriei noastre umane" [709].

Pareyson este radical în a susține că „durerea este locul solidarității dintre Dumnezeu și om: numai în suferință își pot uni eforturile Dumnezeu și omul. Este extrem de tragic că numai în durere poate Dumnezeu să vină în ajutorul omului și că omul se poate mântui și se poate înălța la Dumnezeu. [...] Acest principiu este una dintre pietrele de temelie ale gândirii tragice: că între om și Dumnezeu nu există

---

[707] L. P AREYSON , *Filosofia și problema răului,* în I DEM , *Ontologia libertății. Răul și suferința,* cit., pp. 151-234, p. 227.

[708] *Ibidem,* p. 233.

[709] *Ibidem.*

colaborare în har dacă nu a existat mai întâi una în suferință; că fără durere lumea apare enigmatică și viața absurdă; că fără suferință răul rămâne nemântuit, iar bucuria inaccesibilă [710]. ”

Prin „discursul său îndrăzneț”, Pareyson caută să „gândească pe Dumnezeu” în urma experiențelor tragice de la Auschwitz și Hiroshima, după care devine imposibil să se susțină orice teodicee rațională. Numai din perspectiva Dumnezeului creștin răul își dobândește negativitatea tragică și devine el însuși o cale care duce umanitatea către o posibilă mântuire: creștinismul, de fapt, este fondat pe „misterul crucii” și prin intermediul acestui mister Dumnezeu însoțește omenirea pe pământ. Creștinismul susținut de Pareyson „nu este ușor și confortabil, precum creștinismul obișnuit și tradițional al celor care s-au împăcat cu o totalitate, sau creștinismul sentimental și consolator al sufletelor frumoase, sau creștinismul eclectic și ușor al spiritismului”. Este o credință lucidă, dezamăgită și dramatică, care ia în serios motivele nihilismului și ateismului. Discursul lui Pareyson este un „discurs inconfortabil și nesăbuit” care ajunge să afirme că „numai dacă Dumnezeu există, există rău, iar răul în sine îl indică pe Dumnezeu” [711].

În reflecțiile sale asupra acestei teme dificile, Pareyson se inspiră din Dostoievski, ale cărui romane filozofice explorează adâncimile abisale ale răului și se confruntă fără ezitare cu scandalul suferinței inocente. În Dostoievski, el vede un model de creștinism care trece prin „creuzetul îndoielii” și contemplă posibilitatea nihilismului: doar acest tip de creștinism le mai poate vorbi oamenilor de astăzi. Pentru Pareyson, romancierul rus „a aruncat o privire profundă și radicală asupra răului, una pe care puțini alții o pot egala. Pentru el, răul nu este doar fragilitatea și slăbiciunea umană sau incapacitatea umană de a persista în bine sau pur și simplu ignoranța binelui. Răul este stabilirea pozitivă a unei realități negative, efectul unei voințe deliberate spre rău, prezența unei forțe demonice în lumea umană [712]”. Măreția și mila

[710] L. PAREYSON , *Filosofia libertății, cit., p. 478. Despre* TEMA suferinței la autorul italian, vezi P. S GRECCIA , *Gândirea lui Luigi Pareyson: o filozofie a libertății și a suferinței,* Vita e Pensiero, Milano 2006.

[711] *Ibidem,* p. 227.

[712] M. I. VALDO , *Libertate și Dumnezeu. Pareyson, Dostoievski și „Creuzeautul îndoielii”,* „Il Regno. Bilanț de evenimente și documente

supraomenească a lui Dumnezeu constă în a-l face pe om liber: El se pune deoparte pentru a-l trage la răspundere pe om pentru alegerile sale și își trimite Fiul să-i răscumpere suferința prin cruce. Totuși, Pareyson subliniază că „pentru Dostoievski, Dumnezeu nu este obiectul unei afirmații care poate fi acceptată fără probleme, ceea ce asigură celor care o enunță pace definitivă și siguranță durabilă [713]". Dumnezeu, scrie filosoful italian, interpretând gândul profund al lui Dostoievski, „îl așteaptă pe om la colțul străzii, gata să-l lovească în cel mai neașteptat moment și este cu siguranță mai aproape de cei care disperă că l-au negat decât de cei care cred că îl posedă pentru că l-au afirmat întotdeauna " [714].

Din cele spuse, este clar că Dumnezeul despre care vorbește Pareyson nu este „Dumnezeul metafizicii", ci „Dumnezeul experienței religioase", capabil să vorbească fiecărui om, atât celor care i se roagă, cât și celor care îl neagă. Potrivit lui Pareyson, „problema experienței religioase nu este problema metafizică a lui Dumnezeu, așa cum presupun cei care încă se întreabă dacă Dumnezeu ar trebui sau nu să fie conceput ca substanță sau cauză sau ca altceva. Acesta este, dacă e ceva, «Dumnezeul filosofilor», de care filosofia poate fi – sau mai degrabă, a fost – interesată, dar care cu siguranță nu privește religia. Dumnezeul religiei este altceva: el este Dumnezeul lui Avraam, Isaac și Iacov, Dumnezeul viu și dătător de viață, un Dumnezeu căruia ne adresăm într-un mod familiar și căruia ne rugăm, un Dumnezeu căruia îi spunem cu trepidație: « *miserere mei»* și cu disperare *: «ne sileas»,* către care ne îndreptăm cu întrebări chinuite : *«quare me repulisti?»"* Și implorând cu frică și cutremur * *ne averte faciem tuam a me*,* căruia în ceasul suprem cineva se încredințează, exclamând * *in manus tuas*, *comendo spiritum meum** și implorând *în Tine, Doamne, ai nădăjduit: nu confunda în** , [715]
veșnic» .

---

actuale", LVI, 1099, aprilie 2011, pp. 243-248, p. 245.

[713] *Ibidem* , p. 247.

[714] L. P AREYSON , *Experiența libertății la Dostoievski,* «Filosofia», XXIX, ianuarie 1978, pp. 1-16, p. 14. Toate scrierile autorului nostru despre romancierul rus au fost adunate și publicate postume: vezi L. P AREYSON , *Dostoievski. Filosofie, roman și experiență religioasă,* editat de G. Riconda și G. Vattimo, Einaudi, Torino 1993.

Pareyson adresează apoi o critică severă scolasticii și întregii metafizici raționaliste care încearcă să-L demonstreze pe Dumnezeu; subliniază pe bună dreptate: „Suferința este cea care pune în criză orice metafizică obiectivantă și demonstrativă, orice sistem preocupat doar de o totalitate armonioasă și concludentă, orice filozofie care se preocupă exclusiv de fundament”[715] [716].

Încheiem aceste pagini dedicate filosofului italian amintind de „opțiunea fundamentală” fundamentală care, în concepția sa, definește libertatea noastră și este crucială pentru însăși orientarea întregii noastre existențe: „Omul se află, așadar, în fața unei alegeri originale și radicale: fie ființă, fie neant, fie plenitudine, fie vid, fie prezență, fie absență, fie mântuire, fie pierzare. În această alegere, nu este vorba de a recunoaște sau a nu recunoaște ființa, ci de a fi sau a nu fi: de fapt [...] recunoașterea mea a ființei nu este teoretică, ci practică, ba chiar metafizică, pentru că atunci când este vorba de a fi, este, de asemenea, și mai presus de toate, o chestiune de ființă a mea. La rădăcina existenței și a libertății mele se află, așadar, o alternativă originală în care trebuie să aleg, iar această alternativă este cea care decide valoarea vieții mele și dă direcție acțiunilor mele [717]. ”

5. „Epoca hermeneutică a rațiunii”: interpretări italiene ale lui H.-G. Gadamer și P. Ricoeur

În 1960, Hans Georg-Gadamer a publicat lucrarea sa fundamentală, *Adevăr și metodă: schițe ale unei hermeneutici filosofice.* În 1983, Gianni Vattimo a editat prima ediție italiană a acestei lucrări fundamentale [718]. De atunci, hermeneutica - ca filosofie a interpretării

---

[715] L. P AREYSON , *Experiență religioasă și filosofie,* în I DEM , *Ontologia libertății. Răul și suferința,* cit., pp. 85-149, p. 85.

[716] L. PAREYSON , *Filosofia libertății,* cit., p. 478. În acest sens, vezi și IDEM , DACĂ *Dumnezeul filosofiei moare* (interviu editat de C. Sbailò), «Il Sabato», anul XII, 34, 1989, pp. 58-63.

[717] L. P AREYSON , *Libertate și păcat în existențialism,* în I DEM , *Existențialism și creștinism* (Prelegeri susținute la a VI-a Conferință a Tineretului de la Assisi), Pro Civitate Christiana, Assisi 1952, pp. 67-88, p. 87.

[718] Vezi H.-G. G ADAMER , *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer*

și înțelegerii *(Verstehen)* - s-a răspândit pe scară largă în cultura italiană, devenind un fel de nouă *koiné speculativă* , mai ales după estomparea treptată a perioadelor existențialismului și structuralismului. În ultimele decenii ale secolului al XX-lea, filosofia italiană și europeană a fost, așadar, caracterizată în mare măsură de o concepție hermeneutică a rațiunii: francezul Jean Greisch a vorbit explicit despre o „epocă hermeneutică a rațiunii" [719]în care adevărul este adesea rezolvat și chiar dizolvat în jocul maleabil al interpretărilor. Este o epocă în care se renunță la o noțiune fondatoare de adevăr și la marile construcții univoce și totalizatoare ale sensului, cum ar fi dialectica hegeliano-marxistă.

Principala afirmație speculativă care caracterizează *Adevăr și Metodă* se referă la noua relație stabilită între ființă și limbaj. Conform lui Gadamer, „ființa care poate fi înțeleasă este limbajul *(Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache)".* Aceasta înseamnă că înțelegerea umană a ființei trece întotdeauna prin medierea necesară a limbajului și este, prin urmare, o înțelegere de natură istorică și hermeneutică. Cu toate acestea, trebuie reiterat faptul că Gadamer nu rezolvă complet ființa în limbaj; mai degrabă, el subliniază limitele (Kantian *Grenzen)* înțelegerii noastre a ființei: există o ființă care este „dincolo" și infinit mai departe decât condițiile umane limitate ale *Verstehen lingvistice* . Poziția speculativă a lui Gadamer nu implică în sine nici un „panlingvism" absolut, nici un relativism istoricist, nici măcar nihilism. Printre numeroasele interpretări italiene diferite ale gândirii lui Gadamer, aceste elemente au fost bine evidențiate de Giovanni Moretto și Gaspare Mura: aceștia au subliniat corect inspirația

---

philosophischen Hermeneutik, Mohr, Tübingen 1960; [prima traducere în limba italiană - editată de G. Vattimo - a fost publicată în 1983], *Adevăr și metodă,* tr. ea. de G. Vattimo și Introducere de G. Reale, Bompiani, Milano 2000.

[719] Vezi şi J. G REISCH , *L'Âge herméneutique de la raison,* Cerf, Paris 1985. Vezi şi F. B IANCO , *Hermeneutics in Italy from 1945 to today,* în A A . V V ., *Filosofia italiană și filozofiile străine în perioada postbelică,* Il Mulino, Bologna 1991, p. 253-281. Două istorii semnificative ale gândirii hermeneutice scrise de autori italieni sunt cele ale lui M. F ERRARIS , *Storia dell'ermeneutica* , Bompiani, Milano 1988; F. B IANCO , *Introduzione all'ermeneutica,* Laterza, Roma-Bari 1998, 2007 [4].

fundamentală platonico-augustiniană care animă hermeneutica lui Gadamer. Pentru filosoful german, noțiunea de adevăr împărtășește trăsăturile conturate în *Menonul lui Platon* : nu am putea căuta adevărul dacă, asemenea sclavului Menon, nu am avea o cunoaștere implicită a acestuia. Prin urmare, adevărul apare în dialog, dar, în același timp, îl precede și îl fundamentează.[720] [721]*În afară de om,* adevărul rămâne întotdeauna *ceva inepuizabil, infinit și transcendent. În acest sens* , Gaspare Mura a subliniat importanța unei conversații pe care a avut-o în 1986 cu însuși Gadamer la o conferință pe tema „Gândirea rosminiană și cultura contemporană". Amintind cele mai importante puncte ale acelui dialog, Gaspare Mura afirmă: „[...] M-am simțit încurajat să pun întrebarea pe care încercasem să o ascund până acum: care este relația dintre hermeneutică și adevăr? Gadamer m-a surprins încă o dată cu o declarație neașteptată: «Sunt un platonician augustinian»". Și a comentat această afirmație clarificând că, din moment ce adevărul este în noi, dar și deasupra noastră, prezența sa este cea care ne împinge să-l căutăm tot mai mult, să stârnim tensiunea hermeneutică pentru a dialoga cu toți căutătorii adevărului, să ne înălțăm într-un mod dialectic-hermeneutic spre orizontul său infinit, pentru că, așa cum scrie Augustin, *„Tu ne-ai făcut pentru Tine și neliniștea inimilor noastre s-a făcut să se odihnească în Tine" (Conf.* I, 1). Gadamer, poate pentru că ne aflam într-un climat „rosminian", odată cu interpretarea hermeneuticii sale, îmi mărturisea credința sa creștină. Am putut atunci să înțeleg multe dintre afirmațiile conținute în *Adevăr și metodă* , altfel uitate sau înțelese greșit, dar care se aflau în centrul gândirii gadameriene și dădeau un sens revelator tuturor celorlalte teze. Dincolo de controversata noțiune gadameriană de *Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein* (sau „conștiința determinării

---

[720] *Ibidem,* p. 964. Despre diferitele interpretări posibile ale acestei afirmații gadameriene, vezi D. D. I. C. ESARE (ed. **),** *Ființa, care poate fi înțeleasă, este limbaj: un omagiu adus lui Hans-Georg Gadamer,* Il Melangolo, Genova 2001.

[721] Vezi H.-G. G ADAMER , *Studii platonice,* I și II, ediție de G. Moretto, Marietti, Genova 1983; vezi și G. M ORETTO , *Dimensiunea religioasă în Gadamer,* Queriniana, Brescia 1997; G. R EALE , *Prezența lui Platon în «Adevărul și metoda» de Hans-Georg Gadamer,* Introducere în H.-G. G ADAMER , *Adevăr și metodă,* cit., p. VI-XXIV.

istorice", adesea interpretată în sensul relativismului istoric, mai presus de toate concepția gadameriană despre limbaj este cea care împiedică un rezultat relativist al hermeneuticii gadameriene" [722]. Prin urmare, Mura susține că identitatea gadameriană dintre ființă și limbaj își are paradigma în misterul creștin al Treimii, așa cum a fost investigat și de Sfântul Augustin: *vox humana* își găsește originea în transcendența *Cuvântului* divin *(Verbum in sinu Trinitatis),* care este Cuvântul creator. Gadamer însuși a evidențiat astfel de origini augustiniene ale hermeneuticii filosofice în a treia parte a lucrării *Adevăr și metodă:* comentând lucrarea lui Augustin *De Trinitate,* el afirmă că „cuvântul intern este oglinda și imaginea cuvântului divin (*So ist dieses innere Wort der Spiegel und das Bild des gottlichen Wortes*)" [723].

Totuși, receptarea hermeneuticii în Italia nu trece exclusiv prin Gadamer. Am reamintit anterior contribuția lui Luigi Pareyson la o „filosofie a interpretării" personalistă; acum subliniem sprijinul considerabil pe care modelul „hermeneuticii personaliste" propus de francezul Paul Ricoeur l-a atras în Italia: printre autorii unor importante studii ricoeuriene și susținătorii unei perspective hermeneutice se numără, printre alții, Armando Rigobello, Domenico Jervolino, Francesca Brezzi și Daniella Iannotta [724]. Ricoeur propune o

---

[722] G. M URA , *Hermeneutică și adevăr la Hans-Georg Gadamer. Întâlnire cu un maestru,* «Acta Philosophica. Revista internațională de filozofie», 21/1, 2012, pp. 163-170, pp. 168-169. Gaspare Mura a evidențiat, de asemenea, complementaritatea dintre hermeneutica filosofică a lui Gadamer și hermeneutica metodologică a juristului Emilio Betti (1890-1968): în opinia sa «figurile magistrale ale lui Betti și Gadamer exclud orice parțialitate și unilateralism în căutarea adevărului» (G. M URA , *Eseu introductiv: „teoria hermeneutică" a lui Emilio Betti* în E. B ETTI , *Hermeneutica ca metodă generală a științelor spiritului,* editat de G. Mura, Città Nuova, Roma 1990 [2], p. 40). Contribuția gândirii creștine la hermeneutică este, în schimb, pe larg evidențiată de Mura în volumul său amplu, **Ermeneutica e verità. Storia e problemi della filosofia dell'interpretazione* (Hermeneutica și adevărul: istoria și problemele filosofiei interpretării),* Città Nuova, Roma 1990.

[723] H.-G. GADAMER , *Adevăr și metodă, cit., p. 857. Despre rezonanțele* AUGUSTINE ale poziției lui Gadamer asupra limbajului, vezi G. RIPANTI **, FIINȚĂ ȘI LIMBAJ: O LECTURĂ A** CELEI *de-a treia părți a lucrării lui H.G. Gadamer, Adevăr și metodă* **,** Quattro Venti, Urbino 2001.

[724] Vezi F. BREZZI , *Filosofie și interpretare: Un eseu despre hermeneutica*

hermeneutică a *lui homo capax* ; pornind de la o interacțiune critică cu filosofia reflexivă a lui Gabriel Marcel, cu fenomenologia lui Husserl și cu psihanaliza lui Freud, el caută să scoată la iveală „acea bază a ființei" persoanei pe care se disting capacitățile sale creative: actele lingvistice, capacitatea de a nara, capacitatea de a-și atribui propriile acțiuni, capacitatea de a promite. Ricoeur propune astfel o hermeneutică ce atinge pragul unei ontologii a persoanei: posibilitatea existenței unui „teren al ființei pe lângă care acțiunea umană, în toate expresiile sale, iese în evidență" este întotdeauna afirmată printr-un act de atestare subiectivă și mărturie internă, niciodată prin intermediul unei demonstrații logice riguroase, epistemologic fundamentate. Investigația lui Ricoeur este condusă de „dorința" unei ontologii a subiectului, dar este departe de afirmarea oricărui rezultat speculativ ultim și definitiv. Putem spune că gândirea lui Ricoeur rămâne un „gând neterminat"; nu are ca rezultat fundamentarea noțiunii de persoană umană pe o doctrină precum *supoziția tomismului,* ci rămâne deschisă unor căi de cercetare în care ontologia este „țara făgăduinței": „asemenea lui Moise, subiectul care vorbește și reflectă nu poate decât să o întrezărească înainte de a muri " [725].

Așa cum subliniază Ricoeur în ultimul său studiu *, *Sinele ca

restaurativă a lui Paul Ricoeur, Il Mulino, Bologna 1969 ; A. R IGOBELLO , *Angajamentul ontologic. Perspective actuale în Franța și reflecții în filosofia italiană* , Armando, Roma 1977, în special, pp. 87 și următoarele; I DEM , *Apriori hermeneutici. Chestiunea sensului și a condiției umane* , Rubbettino, Soveria Mannelli 2007; D. J ERVOLINO , *Cogito și hermeneutica. Chestiunea subiectului la Ricoeur,* Prefață de P. Ricoeur, Introducere de Th.F. Geraets, Procaccini, Napoli 1984; D. IANNOTTA (ed.), *Paul Ricoeur în dialog: etică, dreptate, convingere,* Effată, Cantalupa 2008. Iannotta a tradus, de asemenea, multe dintre lucrările lui Ricoeur în italiană .

[725] P. R ICOEUR , „ *Existență și hermeneutică",* în I DEM , *„Conflictul interpretărilor", Eseuri de hermeneutică,* Seuil, Paris 1969; traducere italiană de R. Balzarotti, F. Botturi, G. Colombo, Prefață de A. Rigobello, „ *Existență și hermeneutică",* în *„Conflictul interpretărilor",* Jaca Book, Milano 1977, 1999 , pp . 17-37, p. 37. Facem referire și la eseul nostru „ *Paul Ricoeur. Hermeneutica lui* Homo Capax *și căutarea unei ontologii a subiectului",* în T. V ALENTINI (ed.), „ *Subiect și persoană în gândirea franceză a secolului XX",* Introducere de A. Rigobello, Editori Riuniti University Press, Roma 2011, pp. 173-202.

Altul,* reflectând asupra sa însuși, omul descoperă un „tripod al alterității", adică trei dimensiuni în care percepem inițial prezența unei alterități: propriul corp, alteritatea celuilalt și alteritatea lui Dumnezeu. Totuși, atunci când discursul filosofic ajunge la acest al treilea tip de alteritate - transcendența divină - este inevitabil forțat să se oprească pentru a face loc meditației religioase [726].

Rigobello și Brezzi au evidențiat în special două elemente fundamentale ale propunerii filosofice a lui Ricoeur: antropologia sa non-reducționistă și abordarea sa hermeneutică a credinței creștine. În opinia lui Ricoeur, nu poate exista o interpretare univocă a condiției umane: atunci când cineva încearcă să înțeleagă natura umană, nu poate genera decât un „conflict de interpretări". Psihanaliza freudiană, potrivit filosofului francez, nu este altceva decât o „arheologie a subiectului", tinzând să interpreteze omul aproape exclusiv pe baza traumelor din copilărie și a pulsiunilor aferente *erosului* și *thanatosului.122 Psihanaliza* [, ca „arheologie a subiectului", nu explică] *,* așadar, omul în întregime: din acest motiv, sunt necesare o „teleologie a subiectului" și, de asemenea, o „eshatologie a subiectului". Omul poate fi interpretat pe baza capacității sale de a alege liber o ordine de bunuri (acțiune teleologică, adică vizarea unui scop) și chiar pe baza capacității sale de a orienta sensul existenței către un *eschaton,* o dimensiune de dincolo de lume și religioasă. Cele trei dimensiuni antropologice (arheologia, teleologia și escatologia) coexistă și dezvăluie complexitatea omului.

Francesca Brezzi și alți autori au subliniat pe larg hermeneutica credinței creștine a lui Ricoeur. Ricoeur este calvinist și stabilește o demarcație riguroasă între discursul filosofic și credința religioasă. Prin urmare, este un interpret rafinat al Sfintelor Scripturi: din ele extrage ceea ce numește un „simbolism al răului". Credința iudeo-creștină este hrănită de simboluri care „provoacă la gândire" și care pot fi văzute ca interpretări ale condiției umane în mizeria și grandoarea sa.[727] [728].

---

[726] Vezi P. R ICOEUR , *Soi-même comme un autre,* Seuil, Paris 1990; tr. ea. și editat de D. Lannotta, *Sé come unaltro,* Jaca Book, Milano 1999 [2]

[727] «Psihanaliza propune o regresie spre arhaic» și din acest motiv ea «își are fundamentul într-o arheologie a subiectului» căreia i se opune o «teleologie a subiectului» (P. RICOEUR , *Existență și hermeneutică,* în I DEM , Conflictul INTERPRETĂRILOR , cit., pp. 35-36).

[728] Vezi F. B REZZI , *Ricoeur. Interpretarea credinței,* Messaggero, Padova

6. Gianni Vattimo: „Gândirea slabă ca singura filozofie creștină concepibilă."

Hermeneutica, în special în Italia, a fost adesea percepută ca o filozofie intrinsec istoricistă, relativistă și chiar nihilistă. Principalul susținător al acestei identificări între hermeneutică și nihilism a fost Gianni Vattimo din Torino, format la școala lui Pareyson: el vorbește explicit despre o „vocație nihilistă a hermeneuticii" [729]și, în acest sens, face referire și la Gadamer. În opinia sa, filosoful german din *Adevăr și metodă* „a pornit explicit de la problema adevărului acelor domenii ale cunoașterii, cum ar fi științele umane, care nu sunt reductibile la metoda științifică pozitivă și ajunge să construiască o teorie generală a interpretării care o face să coincidă cu fiecare experiență umană posibilă a lumii. [...] Nu numai, pentru a da același titlu *Adevărului și metodei,* există adevăr și în afara limitelor metodei științifice pozitive; dar: nu există experiență a adevărului decât ca act interpretativ [730]. "

Vattimo a început prin a studia hermeneutica romantică a lui Schleiermacher [731], dar apoi a conectat „filosofia interpretării" cu perspectivismul lui Nietzsche, conform căruia „nu există fapte, ci doar interpretări *(Tatsache gibt es nicht, nur interpretation* s) [732]". Bazându-se pe Nietzsche, Heidegger și unele elemente din Gadamer însuși, Vattimo și-a definit poziția ca o „gândire slabă" caracterizată printr-un substanțial „adio adevărului". Expresia „gândire slabă" a fost folosită pentru prima dată într-o colecție de eseuri editată de Vattimo împreună cu Pier Aldo Rovatti și publicată în 1983 de Feltrinelli. Această expresie - Vattimo a reiterat-o în repetate rânduri - „înseamnă nu atât de mult, sau nu în primul rând, o idee de gândire mai conștientă de limitele sale, care abandonează pretențiile marilor viziuni metafizice globale etc.; ci mai presus de toate o teorie a slăbirii ca caracteristică constitutivă a

---

1999.

[729] G. V ATTIMO , *Dincolo de interpretare: Semnificația hermeneuticii pentru filosofie,* Laterza, Roma-Bari 2002, p. 16.

[730] *Ibidem,* p. 7.

[731] G. V ATTIMO , *Schleiermacher, filosof al interpretării,* Mursia, Milano 1968.

[732] F. N IETZSCHE , *Fragmente postume 1885-87,* în *Opere,* traducere italiană de S. Giammetta, vol. 8, volumul I, 1975, p. 299-300 (Fragment nr. 7 [60]).

faptului de a fi în epoca sfârșitului metafizicii” [733]. Reflectând asupra consecințelor ontologiei lui Heidegger, el afirmă că „ființa are o vocație nihilistă, că reducerea, retragerea, slăbirea este trăsătura ei care ne este dată în epoca sfârșitului metafizicii și a devenirii problematice a obiectivității” [734].

Iată, de altfel, sensul în care Vattimo vorbește despre „gândirea slabă” ca despre un „adio de la adevăr”: „Adioul”, afirmă el, „este de la adevăr ca reflectare «obiectivă» a unui «dat» care, pentru a fi descris în mod adecvat, trebuie stabilit ca stabil, tocmai ca un «dat». [...] Astăzi, mult mai clar decât în trecut, chestiunea adevărului este recunoscută ca o chestiune de interpretare, de implementare a unor paradigme care, la rândul lor, nu sunt «obiective» (întrucât nimeni nu le verifică sau nu le falsifică, decât pe baza altor paradigme), ci sunt o chestiune de partajare socială.” Conform lui Vattimo, „parabola noțiunii de adevăr în secolul al XX-lea se configurează ca o tranziție de la adevăr la «caritate» [735][736]” . Să încercăm să explicăm acest ultim punct, crucial pentru înțelegerea perspectivei politice a filosofului turinez, dar și mai ales cea religioasă: singulara sa întoarcere la credința creștină, așa cum reiese din broșura *Credere di credere (A crede),* publicată în 1996. Pentru Vattimo, o concepție „puternică, fundamentală și obiectivă” a adevărului ar avea consecințe absolutiste și violente, atât politice, cât și religioase. Oricine se amăgește că deține adevărul „întreg” intenționează și să-l impună altora; devine un fundamentalist totalitar. Istoria occidentală oferă nenumărate exemple ale unor astfel de dinamici nefaste (de la fenomenul catolic al Inchiziției până la totalitarismul nazist, care, pretinzând că cunoaște „adevărata natură a omului”, a construit lagăre de concentrare pentru a-i anihila pe toți cei diferiți). Abandonarea unei paradigme obiective a adevărului în favoarea uneia hermeneutice — subliniază Vattimo — are consecințe profunde pe plan etic și politic: duce la o „societate deschisă”, tolerantă și respectuoasă față de diversitate, devenind astfel însăși baza practicii democratice. „Concluzia la care vreau să ajung”, scrie el, „este că adevărul ca și

---

[733] G. V ATTIMO , *A crede pentru a crede. Este posibil să fii creștin în ciuda Bisericii?,* Garzanti, Milano 1996, 1999 [3], pp. 25-26.

[734] *Ibidem,* p. 26.

[735] G. V ATTIMO , *Adio adevărului,* Meltemi, Roma 2009, pp. 13-15.

[736] *Ibidem* , p. 16.

corespondență absolută, obiectivă, înțeles ca valoare ultimă și fundamentală, este mai degrabă un pericol decât o valoare. Conduce la o republică a filosofilor, experților, tehnicienilor și, în cele din urmă, la un stat etic, care pretinde că poate decide adevăratul bine al cetățenilor chiar și împotriva opiniilor și preferințelor lor. Acolo unde politica caută adevărul, nu poate exista democrație. Dar dacă ne gândim la adevăr în termenii hermeneutici propuși de mulți filosofi ai secolului al XX-lea, adevărul politicii va fi căutat în primul rând în construirea consensului și a prieteniei civile [737]." Raționalitatea puternică a metafizicii occidentale trebuie, prin urmare, demitificată „în numele carității și al toleranței".

Conform lui Vattimo, relativismul adevărului și declinul metafizicii constituie însăși premisa unei aderări reînnoite la credința creștină. Creștinismul nu este religia unui Dumnezeu omnipotent și triumfător, ci a unui Dumnezeu smerit și răstignit: este un Dumnezeu care se întrupează asumându-și condiția umană în precaritatea și suferința ei ontologică. Pornind de la Sfântul Paul, el interpretează creștinismul ca o religie a *kenozei,* a coborârii absolutului la dimensiunea umană [738]. Mai mult, împreună cu Sfântul Ioan, el reafirmă că însăși esența lui Dumnezeu este iubirea, *caritas,* mila cea mai generoasă și primitoare: „Cine nu iubește nu-L cunoaște pe Dumnezeu, căci Dumnezeu este iubire *(ho Theós agápe est* in *)* " [739]. Concepția despre Dumnezeu tipică creștinismului nu are nicio legătură cu absolutul metafizicienilor raționaliști, nici cu dogmele teologilor: „Dumnezeul cel violent este, în această perspectivă, Dumnezeul metafizicii, ceea ce metafizica a numit și ipsum *esse subsistens,* care rezumă în sine, într-o formă eminentă, toate caracteristicile ființei obiective așa cum o gândește. Dizolvarea metafizicii [proclamată de Nietzsche și Heidegger] este și sfârșitul acestei imagini a lui Dumnezeu, moartea lui Dumnezeu despre care vorbea Nietzsche " [740].

Ontologia slabă, care concepe ființa ca eveniment *(Ereignis)* în

---

[737] *Ibidem,* p. 25. Despre poziția politică a autorului, vezi și G. V. ATTIMO , *Ecce comu. Cum să redevii ceea ce ai fost,* Fazi, Roma 2007.

[738] Cf. PAVEL DIN TARS , *Scrisoarea către Filipeni,* 2.7 .

[739] *Prima Epistolă a lui Ioan* 4, 8

[740] G. V ATTIMO , *A crede pentru a crede. Este posibil să fii creștin în ciuda Bisericii?,* cit., p. 30.

dimensiunea istorică și lingvistică, poate fi interpretată ca o transcriere filosofică a mesajului creștin. *Kenoza* lui Dumnezeu în Hristos, întruparea Sa, ne oferă o imagine diferită de cea tradițională: este „semnul că Dumnezeul non-violent și non-absolut al erei post-metafizice are ca trăsătură distinctivă aceeași vocație la slăbire despre care vorbește filosofia de inspirație heideggeriană [741]". „Gândirea slabă", ontologia slăbiciunii, corespunde astfel „unui fel de teologie negativă care se mulțumește să recunoască faptul că Dumnezeu nu poate fi numit în mod adecvat prin niciunul dintre numele pe care i le putem da " [742].

La sfârșitul anilor 1990, Vattimo a revenit la credința creștină: poziția sa era aceea de a „crede că cineva crede sau chiar de a spera că cineva crede [743]". Aceasta a fost o „redescoperire nihilistă a creștinismului [744]", declanșată atât de unele evenimente tragice (moartea unui tovarăș de viață), cât și de lectura sa asupra operelor lui Sergio Quinzio și René Girard. El a fost interesat de „analiza lui Quinzio asupra istoriei civilizației occidentale ca dovadă a eșecului creștinismului [745]", un eșec cauzat de Holocaust și de totalitarismele

---

[741] *Ibidem,* p. 31.

[742] *Ibidem* , p. 33.

[743] *Ibidem,* p. 97.

[744] *Ibidem* , p. 30.

[745] *Ibidem,* p. 32. Sergio Quinzio (1927-1996) a fost un biblist care a evidențiat semnificația „slăbiciunii lui Dumnezeu" în fața nevoii urgente de mântuire a umanității. El abordează temele cruciale ale absenței lui Dumnezeu din lume și ale *mysterium iniquitatis* , atrăgând astfel atenția asupra relației dintre nihilism și creștinism. În opinia sa, „nihilismul este dezvăluirea sensului crucii" (S. QUINZIO , *Crucea și neantul,* Adelphi, Milano 1984, p. 222). Alte lucrări semnificative ale lui Quinzio sunt *Jurnal profetic,* Guanda, Milano 1958; *Creștinismul de la început și de la sfârșit,* Adelphi, Milano 1967; *Comentariu la Biblie,* Adelphi, Milano, 1972 (ediția a 2-a, 1995); *Tăcerea lui Dumnezeu,* Mondadori, Milano 1982; *Rădăcinile evreiești ale modernului,* Adelphi, Milano 1991; *Înfrângerea lui Dumnezeu,* Adelphi, Milano 1993. Din perspectiva autorului, vezi și U. REGINA , *Credința în Dumnezeul tandreții lui Quinzio,* ÎN I DEM , *Pragul credinței. Întrebarea actuală despre Dumnezeu,* Studium, Roma 2001, pp. 131-146; L. G RECCHI , *Adevărul uman în gândirea religioasă a lui Sergio Quinzio,* Petite Plaisance, Pistoia 2004; M. I RITANO , *Teologia orei a noua. Gândirea lui Sergio Quinzio între credință și filosofie,*

politice violente ale secolului al XX-lea. De la antropologul Girard, însă, a aflat cum „slăbirea, secularizarea și creștinismul ar putea fi strâns legate [746]". Pornind de la teoria țapului ispășitor a lui Girard și de la interpretarea sa a relației dintre violență și sacru, Vattimo reinterpretează semnificația figurii lui Hristos: criticându-l pe Girard, el susține că „Isus Hristos vine să nege, nu să împlinească, sacralitatea și necesitatea victimei. Isus este primul mare desacralizator al religiilor naturale. El vine și le arată tuturor că nu este adevărat că trebuie făcute sacrificii. Într-adevăr, Dumnezeu ne numește prieteni " [747].

Vattimo subliniază cu tărie - și în opoziție vie cu ierarhia catolică - că „creștinismul [...] anulează orice dogmatism [748]". Creștinismul, născut din învățăturile lui Isus, este un mesaj de eliberare și emancipare. Credința îl face pe om liber, autentic și autonom în alegerile sale; mai mult, Isus însuși, în opoziție cu marii preoți, cărturari și farisei, revendică o autonomie etică completă și responsabilă: el le spune în mod expres oamenilor care îl urmează: „Și de ce nu judecați voi înșivă ce este drept? *(tí dè kai aph'eautôn ou krínete tò dikaion;)" (Luca* 12:54). Potrivit lui Vattimo, „autenticitatea creștinismului este gândirea modernă-liberală-socialist-democratică " [749].

Pornind de la aceste presupuneri hermeneutice, putem înțelege, așadar, că pentru Vattimo «gândirea slabă este singura filozofie creștină de pe piață [...] și este, de asemenea, singura filozofie creștină gândibilă» [750].

Oraș Deschis, Troina (EN) 2006; A. S COTTINI , *Sergio Quinzio: profetul dezamăgit,* Prefață de S. Zucal, Postfață de A. Giannatiempo, Àncora, Milano 2006.

[746] G. V ATTIMO - P. P ATERLINI , *Don't Be God. O autobiografie la patru mâini,* Aliberti, Reggio Emilia 2006, p. 180.

[747] *Ibidem,* pp. 180-181.

[748] *Ibidem* , p. 182.

[749] *Ibidem.*

[750] *Ibidem. În acest sens* , vezi și G. V ATTIMO , *Urma urmei,* în J. DERRIDA - G. V ATTIMO (eds.), *Religie,* Laterza, Roma-Bari 1995, pp. 75-90; I DEM , *După creștinism: Pentru un creștinism non-religios,* Garzanti, Milano 2002; I DEM , *Nihilism și religie: o conversație filosofică cu Gianni Vattimo,* Intervenții de Federico Orlando și Santiago Zabala, V. Casini, Roma 2005; G. V ATTIMO - C. D OTOLO , *Dumnezeu: buna posibilitate. O conversație pe pragul dintre filosofie și teologie* , editată de G. Giorgio, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009.

Așa cum era de așteptat, „gândirea slabă” și pozițiile exprimate în *Credere di credere* au stârnit dezbateri aprinse și controverse aprinse în Italia, atât din punct de vedere filosofic, cât și teologic. Carlo Augusto Viano a argumentat împotriva aspectelor teoretice ale „gândirii slabe”, afirmând neimplicarea sa în cei „compromiși de criza rațiunii, filosofia negativă și iraționalism” [751]- care „folosesc formule eficiente și titluri eficiente”. [752]Vittorio Possenti și mulți alții au criticat aderarea lui Vattimo la creștinism ca fiind superficială. Potrivit lui Possenti și catolicilor mai conservatori, creștinismul lui Vattimo este „pentru uzul și consumul său propriu”, în care conținutul de „adevăr” pe care îl implică însăși credința este complet sacrificat. O *caritate* care nu este fondată pe adevăr (anunțat de Hristos) ar fi redusă la sentimentalism sau simplă filantropie. Pentru mulți catolici mai tradiționaliști, Vattimo „se joacă de-a creștinismul”, nereușind să realizeze că credința implică sacrificiu, ascetism și renunțare [753].

În opinia noastră, Vattimo, în ciuda tuturor limitelor și contradicțiilor sale, reprezintă un model de autenticitate extrem de rar întâlnit în cultura filosofică italiană, chiar și în rândul catolicilor. Scrierile sale dezvăluie o profunzime a gândirii și a criticii care, cu siguranță, nu poate fi acuzată de superficialitate sau de simplu estetism; a abordat întrebările fundamentale ale timpului nostru cu extremă luciditate și ca un „creștin secular”, de la dezbaterile despre sfârșitul metafizicii până la problemele bioeticii și politicii [754]. Anumite

---

Studii critice asupra gândirii autorului italian sunt cele ale lui U. REGINA , «A CREDE ÎN A CREDE» DE GIANNI *Vattimo,* în I DEM , *Pragul credinței. Chestiunea actuală despre Dumnezeu,* Studium, Roma 2001, pp. 89-98; D. MONACO , *Gianni Vattimo: Ontologie hermeneutică, creștinism și postmodernitate,* POSTFAȚĂ de V. Vitiello, ETS, Pisa 2006; G. GIORGIO , GÂNDIREA LUI GIANNI VATTIMO: EMANCIPAREA DE METAFIZICĂ ÎNTRE *dialectică și hermeneutică* , Angeli, Milano 2006.

[751] CA V IANO , *Va' pensiero. Slăbiciune și indeterminare în gândirea slabă,* în I DEM , *Va' pensiero. Caracterul filosofiei italiene contemporane,* Einaudi, Torino 1985, pp. 3-22, p. 8.

[752] *Ibidem* , p. 20.

[753] Vezi, de exemplu, V. POSSENTI , VATTIMO *: mai mult decât gândire slabă și ușoară,* articol publicat în cotidianul «Avvenire» pe 3 martie 2012.

[754] Vezi G. V ATTIMO , *Societatea transparentă,* Garzanti, Milano 1989; 2007 (ediție nouă extinsă); IDEM , *VIAȚA celuilalt: Bioetică fără metafizică,* Marco,

concluzii ale „gândirii sale slabe” cu siguranță nu pot fi acceptate necritic, însă perspectiva sa nu ar trebui trivializată sau chiar ridiculizată, așa cum s-a întâmplat uneori în cercurile catolice conservatoare. Vattimo reprezintă momentul sceptic și nihilist al culturii italiene contemporane: un moment de depășit, dar și de înțeles în problemele sale fundamentale. Geneza gândirii sale poate fi observată în nevoia de emancipare, în lupta pentru eliberarea de povara structurilor ideologice și instituționale moștenite din tradiție. Această nevoie de emancipare, în opinia noastră, trebuie să fie strâns legată de homosexualitatea sa senină și deschisă: ruptura inovatoare și revoluționară din gândirea sa provine tocmai din faptul că este *gay,* din apartenența la o minoritate care, chiar și în Italia, a fost întotdeauna disprețuită și marginalizată [755]. Un precursor al lui Vattimo în cultura italiană ar putea fi observat în Pier Paolo Pasolini: în ambele găsim alegerea dureroasă și dramatică a creștinismului ca unică speranță pentru cei umili, marginalizați și asupriți. Atât Vattimo, cât și Pasolini răspund imanenței reci a unei lumi „cu orizonturi coborâte” printr-un act de credință în transcendența creștină: în ochii lor, doar o credință trăită autentic și departe de conformismul burghez poate deveni o experiență profundă de libertate.

Cu siguranță, cei doi autori formulează critici puternice la adresa religiei și a „creștinismului instituționalizat”: totuși, urmându-l pe Jean Grondin, putem spune că „nu există nimic mai religios decât critica religiei” [756].

Lungro di Cosenza 2006.

[755] Am fost profund mișcați de mărturiile mai multor bărbați *homosexuali în vârstă – adunate de Andrea Pini – care relatează* MARGINALIZAREA socială și actele de violență pe care le-au suferit atât în Italia fascistă, cât și în cea creștin-democrată (și comunistă) de după război: vezi A. PINI , „ *Când eram Froci. Homosexualii în vechea Italie”,* Prefață de N. Aspesi, Il Saggiatore, Milano 2011.

[756] J. GRONDIN , *Filosofia religiei,* PUF, Paris 2009; trad. it. de P. Crespi, INTRODUCERE *în filosofia religiei,* Queriniana, Brescia 2011, p. 39.

Cursuri aprofundate

Studioul I

Filippo Masci și neokantianismul italian

„Neokantismul italian este dominat, în motivele sale teoretice, de nevoia de a depăși metafizica idealistă, prea ostilă cunoașterii științifice, și de a evita îngustimea pozitivismului filosofic care, disprețuind orice apriorism, părea să compromită însăși stabilitatea spiritului cunoscător și, prin urmare, însăși posibilitatea științei [757]. ”

„Însăși natura gândirii constă în forma-funcția sa, iar aceasta (dacă cunoașterea este posibilă) trebuie să fie, de asemenea, scheletul realității. Filosofia, conform acestui punct de vedere, este, așadar, știința gândirii (logica și epistemologia) și știința realității, adică realitatea făcută inteligibilă, *formată* conform categoriilor gândirii [758]. ”

În acest studiu, analizăm contribuția originală a lui Filippo Masci la filosofia italiană între sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea. Printre cele mai semnificative preocupări teoretice ale gândirii lui Masci se numără cu siguranță cea de a depăși deriva materialistă a pozitivismului contemporan și de a construi o nouă „filosofie a spiritului” bazată pe descoperirile științei experimentale. Între cele două extreme, pozitivismul materialist și idealismul absolut, el caută o mediere epistemologic validă și fezabilă: în această căutare,

[757] F. S. CHNEIDER , *Dezvoltarea și evoluția neocriticii,* în Aa. Vv., *Marile curente ale gândirii mondiale contemporane. Tendences,* Milano, Marzorati, 1961, vol. I, pp. 1-57, p. 50.

[758] F. MASCI , PENSIERO *e conoscenza,* Torino, Bocca Editori, 1922, p. 96. De acum înainte ne vom referi la această lucrare (care constituie aproape o *sumă* a gândirii lui Masci) cu acronimul PC, urmat de numărul paginii.

el revizitează, corectează și extinde gândirea kantiană, căutând să o adapteze la descoperirile fizicii, biologiei și, mai general, la științele naturii.

În opinia noastră, gândirea lui Masci merită să fie redescoperită și apreciată deoarece conține abordări teoretice semnificative care încearcă să se opună — cu argumente critice solide — unei concepții naturaliste și deterministe a realității: a sa este o „filosofie a libertății" fondată pe valoarea fundamentală a spiritului uman, care „depășește" faptele brute ale naturii și este capabilă să stabilească o ordine esențială a valorilor etice.

Unul dintre scopurile investigației noastre este, de asemenea, limitarea și corectarea judecății istoriografice în esență negative, formulate de Giovanni Gentile - și de alți interpreți - asupra fenomenului italian al neokantismului [759]. Potrivit lui Gentile, „poziția speculativă neokantiană, din punct de vedere teoretic, nu o depășește pe cea a pozitiviștilor" [760]: „neokantismul [...] este o linie de gândire care nu ocupă prim-planul în dezvoltarea gândirii filosofice și, prin urmare, nu poate, strict vorbind, să ocupe un loc în forma definitivă a istoriei filosofiei: nu reprezintă o perspectivă nouă, o categorie în sine, în gândirea realității [761]. "

În această lucrare ne concentrăm, în special, pe analizarea recitării originale a kantismului de către Masci, plasând această hermeneutică în

---

[759] Eugenio Garin, de exemplu, reduce contribuția neokantienilor italieni la exclusiv domeniul istoriografiei, negând orice valoare speculativă solidă investigațiilor lor teoretice: „Cu calea către metafizică închisă, moralitatea redusă la domeniul dogmatismului religios, singurul domeniu în care spiritul își putea redescoperi opera era istoria propriilor construcții, a acelei lumi a oamenilor către care Vico își îndreptase deja privirea" (E. GARIN , *Storia della filosofia italiana, Vol. III., Torino, Einaudi,* 1966 , p. 1214). De asemenea, trebuie remarcat faptul că Nicola Abbagnano, în istoria sa a filosofiei, deși dedică un spațiu considerabil mișcării neokantiene europene, face doar câteva referiri superficiale la neokantismul italian, evitând o discuție aprofundată a acestuia.

[760] G. GENTILE , *Originile filosofiei contemporane în Italia,* vol. III, *Neokantienii și hegelienii,* ediție nouă revizuită de VA Bellezza, Florența, Le Lettere, 2003, p. 3-4.

[761] *Ibidem,* p. 4

contextul receptării gândirii lui Kant în Italia [762].

1. De la prima recepție a lui Kant în Italia până la neokantism

1.1. Studiile kantiene timpurii în Italia: neînțelegeri și critici

Gândirea lui Kant s-a bucurat de o difuziune considerabilă în cultura italiană de la începutul secolului al XIX-lea, dar conținutul său a fost în general înțeles greșit și supus unor critici dure. În primele decenii ale secolului, cunoașterea acesteia era indirectă, fragmentară și adesea inexactă, prin expuneri ale unor scriitori francezi sau traduceri imperfecte. Printre acestea, reamintim în special traducerea latină a *Criticii rațiunii pure,* publicată de Fredericus Gottlob, născut la Leipzig [763]în 1796–98, și traducerea italiană a lui Vicenzo Mantovani, datând din 1820–22. În evaluările lor asupra criticii kantiene, intelectualii italieni au fost influențați semnificativ de manualele franceze [764]: un

---

[762] Lui Masci îi plăcea să sublinieze că în Italia abordarea gândirii lui Kant are o tradiție consolidată din care el însuși susține că se inspiră: încă din primele decenii ale secolului al XIX-lea, studiul filosofiei kantiene era o nevoie resimțită de marii intelectuali ai națiunii; era, prin urmare, o nevoie endogenă și nu o imitație a modelelor străine: „neocritica italiană" - notează el - „nu este un import străin, ci are o istorie care o leagă direct de originile filosofiei critice [a lui Kant] prin intermediul lui Galluppi, Colecchi și mai ales Spaventa" (F. MASCI , DEI *principali indirizzati della filosofia contemporanea,* „Rendiconto dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche di Napoli", decembrie 1897, p. 9).

[763] Cfr. F. G. BORN , *Opera ad philosophiam criticam,* 4 vol., Schwickert, Leipzig, 1796-98; retipărire fotomecanică 1969. Despre prima receptare a criticii kantiene în cultura italiană a secolului al XIX-lea, vezi: K. W. ERNER , *Kant în Italia,* „Denkschrift der philosophischen-historischen Classe der koniglichen Akademie der Wissenschaft", XXXI, 1881, pp. 286-298 ; E. T ROILO , *Precursor italian și regândire a lui Kant,* „Proceedings and Memoirs of the Regal Academy of Sciences, Letters and Arts in Padova", XLII, 1926, pp. 235-259; F. Z. AMBELLONI , *Originile kantismului în Italia,* Marzorati, Milano 1972.

[764] Printre primele scrieri în limba franceză despre gândirea kantiană se numără cele ale lui C. F. D. V. ILLERS , *Philosophie de Kant ou principes*

exemplu în acest sens este Pasquale Galluppi, care, în expunerea sa a gândirii kantiene, s-a inspirat adesea din reconstituirile istoriografice ale lui Destutt de Tracy și Joseph Marie Degérando. Galluppi împărtășește cu acesta din urmă o interpretare care vede o derivă dogmatică și sceptică inevitabilă în gândirea lui Kant: „Domnul Degérando din Franța, care a studiat cu atenție filosofia kantiană și sistemele germane care au derivat ulterior din ea, a dovedit invincibil că Kant a început cu cel mai hotărât dogmatism și a terminat cu cel mai absolut scepticism [765]". Vorbim despre dogmatism deoarece Kant - conform lui Galluppi (dar această critică se regăsește și la Masci [766]) - absolutizează intelectul și structurile sale transcendentale, făcându-le fixe, granitice și imuabile: „Kant *dogmatizează* pornind de la existența inteligenței noastre și de la faptele pe care conștiința le vede în această inteligență [767]". Kant, conform lui Galluppi, nu pune, așadar, intelectul și categoriile ca simple ipoteze de examinat, ci consideră aceste realități ale *omului* ca un fapt original, „dogmatic", adică, în sine, nedeductibil și explicabil în continuare [768].

---

fondamentaux de la philosophie transcendentale, Metz, Collingnon, 1801; J. K. INKER , *Essai d'une exposition succincte de la Critique de la raison pure,* Amsterdam, Changuion & Hengst, 1801. Despre prima receptare a gândirii kantiene în Franța vezi F. A. ZOUVI - D. B. OUREL , *De Konigsberg à Paris. La réception de Kant en France (1788-1804),* Vrin, Paris 1991; A. B. LLANTONE , *La prima circolazione del pensiero di Kant în zona francofonă,* „Rivista di storia della filosofia", LXI, 4, 2006 (supliment), pp. 45-52.

[765] P. GALLUPPI , *Scrisori filosofice* [ediția originală: *Scrisori filosofice despre vicisitudinile filosofiei, relative la principiile cunoașterii umane de la Descartes la Kant inclusiv,* Pappalardo, Messina, 1827], editată de F. Amerio, Brescia, La Scuola, 1941, p. 199. Pasajul citat este preluat din al XIV-lea volum al *Scrisorilor filosofice* , cu titlul semnificativ *Risultamento del criticismo;* scrierea lui Degérando la care face referire Galluppi este J.-M. D EGÉRANDO , *Histoire comparée des systèmes de philosophie, relativement aux principes des connaissances humaines,* 3 tomuri, Paris, Henrichs, 1804. Această lucrare a lui Degérando s-a numărat printre principalele texte din care filosofii noștri din Risorgimento, inclusiv Galluppi și Rosmini, și-au extras primele cunoștințe despre critică.

[766] Cf. CP, p. 110 și p. 253.

[767] P. GALLUPPI , *Scrisori filosofice,* cit., p. 200 .

[768] , Kant susține că oprește cercetarea filosofică în fața spontaneității

Mai mult, Galluppi - la fel ca mulți dintre contemporanii săi și similar cu Masci însuși - subliniază faptul că critica are o inevitabilă derivă sceptică care îi devalorizează tot conținutul; Faptul că Kant consideră că este posibilă cunoașterea obiectelor doar așa cum apar *(sicuti apparent)* și nu așa cum sunt ele în realitate *(sicuti sunt)* duce la un scepticism cognitiv radical: în cadrul teoretic al lui Kant, „ *cunoașterea* nu este altceva decât un nume gol, dacă nu este cunoașterea a ceva, a unui obiect în sine. Kant [considerându-le necognoscibile drept «lucruri în sine»] ne ia aceste obiecte succesiv, deoarece un obiect nu este nimic dacă nu este ceva real; și nu există o cale de mijloc între neant și realitate. Filosofia lui Descartes a început cu îndoiala și s-a încheiat cu dogmatism; cea a lui Kant a făcut exact opusul [769]". Criticile lui Galluppi la adresa criticii, la fel ca cele ale lui Masci [770], se

---

intelectului și a structurilor sale transcendentale: „eu gândesc" ar fi „un act de spontaneitate originară *(Actus der Spontaneitat)"* (I. KANT , *Critica rațiunii pure,* [ediție originală: *Kritik der reinen Vernunft;* prima ediție este din 1781; a doua ediție este din 1787], traducere italiană de G. Gentile și G. Lombardo-Radice, Laterza, Roma-Bari 1971 [4], p. 132, B 131. De acum înainte ne vom referi la *Critica rațiunii pure* cu abrevierea *KrV* , urmată de numărul paginii *ediției Akademie-Ausgabe,* cu cel al ediției italiene alături) ca fiind presupusă ca fundament transcendental al cognoscibilității fenomenelor. De asemenea, el ne vorbește despre schematismul transcendental - care este însăși inima kantismului teoretic - ca despre „o artă ascunsă în adâncurile sufletului omenesc, a cărei adevărată mânuire cu greu o vom smulge din natură și o vom expune deschis sub ochii noștri" (*KrV* , A 141, B 180, p. 166). Cu toate acestea, criticile lui Galluppi trec cu vederea faptul că Kant a încercat să realizeze o „deducție transcendentală a categoriilor" și a tuturor structurilor transcendentale ale rațiunii, adică să ofere o „justificare", o explicație a naturii și activității lor. Despre interpretarea lui Galluppi a criticii kantiene, vezi: F. P. ALHORIÈS , *La théorie idéologique de Galluppi dans se rapports avec la philosophie de Kant,* Paris, Alcan, 1909; R. D' AURIA , *Il Galluppi interpreter of Kant,* Roma, Società Editrice Perrella, 1942; G. D I N APOLI , *Pasquale Galluppi și transcendentalismul german,* în Aa. Vv., *Studi Galluppiani,* Tropea, Rotary Club, 1979, p. 34-54; D. V IRCILLO , *Un filozof calabrian care l-a interpretat pe Kant: Pasquale Galluppi,* în Aa. Vv., *Tradiția kantiană în Italia,* Edițiile GBM, Messina, 1986, voi. II, p. 669-687.

[769] P. GALLUPPI , *Scrisori filosofice,* cit., p. 201 .

[770] Vezi în special Capitolul IV din Partea a II-a a PC, intitulat *„Lucrul în sine. Critica teoriei lui Kant. Limitele cunoașterii. Necunoscutul"* (PC, pp. 134-

concentrează pe noțiunea de «lucru în sine» *(Ding an sich),* o noțiune contradictorie care ar submina însăși valoarea procesului cognitiv, făcându-l supus unor rezultate sceptice, de care însuși empirismul radical al lui Hume era purtător.

Punctul central al kantismului pe care atât Galluppi, cât și Masci îl apreciază și îl dezvoltă este acela al apercepției ca fundament al cunoașterii: apercepția transcendentală este intuiția sinelui ca agent; este - conform lui Galluppi - „simțirea sentimentului", este reflecția conștientă asupra actelor propriei conștiințe cognitive, *Selbstbeobachtung.* Prin urmare, poziția epistemologică a lui Galluppi și Masci își are originea în acel *aliquid inconcussum* care este conștiința, realitatea originală a spiritului care se observă pe sine prin reflecție. Filosofia găsește un fundament epistemologic solid în faptul că este o reflecție obiectivă și verificabilă asupra „datelor experimentale ale conștiinței [771]". Ambii sunt de acord cu Kant în a sublinia faptul că conștiința nu este o *tabula rasa* în care își fac apariția impresiile senzoriale (așa cum a fost pentru Locke și ceilalți empiriști englezi): conștiința este *Actus,* este o activitate spirituală originală care este constitutivă a cunoașterii în sine. Meritul lui Kant a fost acela de a *„determina ce este obiectiv și ce este subiectiv în cunoașterea noastră.* Empiriștii nu admit alte elemente în cunoașterea noastră decât *cele obiective* . Dar mintea umană este un agent [772]". Galluppi și Masci, însă, sunt de acord în a critica viziunea lui Kant asupra conștiinței ca o „ordine a priori, [...] ordine transcendentală" [773]: ambii rămân fideli unui realism epistemologic substanțial care, deși admite originalitatea

163).

[771] P. G. ALLUPPI , *Scrisori filozofice,* cit., p. 204.

[772] *Ibidem,* p. 209. În observațiile lor cu privire la natura contradictorie a „lucului în sine" al lui Kant, atât Galluppi, cât și Masci se referă în mod explicit la argumentele critice conținute în faimosul *Aenesidemus al lui Gottlob Ernest Schulze* . Vezi G. E. SCHULZE , *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Profesor Reinhold în Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmassungen der Vernunftkritik,* [text publicat în 1792], tr. ea și editată de A. Pupi, *Aenesidemus sau Fundamentele filosofiei elementare prezentate de profesorul Reinhold de Jena cu o apărare a scepticismului împotriva pretențiilor Criticii rațiunii,* Roma-Bari, Laterza, 1971.

[773] P. GALLUPPI , *Scrisori filosofice,* cit., p. 208 .

conștiinței, respinge orice formă de apriorism rigid pentru a cufunda conștiința însăși în „lumea vieții", lumea experienței. După cum vom vedea, în concepția sa epistemologică, Masci încearcă să redefinească însăși sfera a priori-ului, dinamizând-o și plasând-o în strâns contact cu datele empirice: la Masci, kantismul teoretic este combinat cu pragmatismul și cu o concepție a cunoașterii care plasează experiența perceptivă ca fundament dinamic al a priori-ului conștient.

Putem spune că receptarea gândirii lui Kant în cultura italiană a secolului al XIX-lea este caracterizată de o critică generală a subiectivismului, transcendentalismului și a considerării a priori ca *mentalități statice. Francesco Soave* , Pasquale Borrelli [774], Vincenzo De Grazia și Gian Domenico Romagnosi [775], de exemplu, aderă la această linie de critică [776]. Reflecțiile lui Romagnosi par să aibă afinități deosebite cu cele dezvoltate de Masci. Romagnosi este foarte atent la influențele fundamentale pe care experiența și mediul social le au asupra minții umane. La fel ca Masci, nici pentru Romagnosi, categoriile nu sunt concepte a priori și absolute: ele sunt rezultatul unei inducții graduale și analitice bazate pe experiență. Categoriile nu sunt independente de experiență, ci își au rădăcinile în ea. Teoria transcendentală a cunoașterii propusă de Kant - conform lui Romagnosi - este o abstracție goală „care stă în nori și stă acolo într-un mod tulbure. [...] Există cu forme confuze, nuanțate, [...] și lipsită de valoare practică pentru acțiunile umane" [777]. Totuși, Romagnosi, într-o manieră similară

---

[774] În lucrarea sa *„Principii della genealogia del pensiero"* - o lucrare în trei volume, publicată între 1825 și 1829 - Borrelli insistă asupra faptului că gândirea este o activitate dinamică pusă în mișcare printr-un contact originar cu experiența.

[775] DE CRITIC FAȚĂ DE TRANSCENDENTALISMUL KANTIAN, CARE DĂ NAȘTERE LA ABSTRACȚIUNI IDEALISTE CE IGNORĂ MOMENTUL FUNDAMENTAL AL EXPERIENȚEI. VEZI V. DE GRAZIA , Eseu DESPRE REALITATEA *științei umane,* 4 volume, Napoli, Tipografia Flautina, 1839-42; I. Dem ., *Discursuri despre logica și filosofia speculativă a lui Hegel* , Napoli, Tipografia De'Gemelli, 1850.

[776] Vezi F. SOAVE , LA *filosofia di Kant esposizione ed esamata,* Modena, Soliani, 1803 [ediția a doua: Veneția, Graziosi, 1804]. Una dintre primele expoziții critice ale gândirii kantiene a fost publicată și în latină în 1817 de Cesare Baldinotti într-o anexă la lucrarea sa *Tentaminum Metaphysicorum libri tres,* intitulată *De Kantii philosophandi ratione et placitis.*

[777] GD R OMAGNOSI , *Expoziție istorico-critică a kantismului și a doctrinelor*

cu Galluppi și Masci, admite că în activitatea intelectuală există ceva original, indeductibil din faptele empirice și care se activează prin contactul direct cu experiența: el numește astfel de forme dinamice ale spiritului precum „emisii intime", „costume psihologice", „vrăji mentale" [778].

În istoria receptării gândirii kantiene în Italia, figura lui Antonio Rosmini Serbati ocupă cu siguranță un loc proeminent. El a încercat să împace realizările modernității filosofice cu cele ale filosofiei creștine de origine augustiniană și tomică. Rosmini - „Kant-ul italian", cum l-a numit Bertrando Spaventa [779]- a fost totuși puternic critic față de filosofia transcendentală modernă. Iată câteva cuvinte incisive cu care originarul din Rovereto a condamnat kantianismul, rezumând totodată diversele critici formulate în Italia de Borrelli, Galluppi și Romagnosi:

„Sistemul lui Kant este un *sistem 1) sceptic,* deoarece adevărul și certitudinea subiectivă pe care le admite nu sunt nici adevăr, nici certitudine decât printr-un abuz de cuvinte [este vorba despre critica necognoscibilității «lucrului în sine»].

2) *Idealistă,* deoarece neadmițând existența corpurilor în mod subiectiv, ca produse ale instinctului și ale formelor înnăscute ale spiritului uman, le admite doar în aparență, negându-le o existență proprie [aici Rosmini aproape pare să uite că Kant în Critica *rațiunii pure* introduce un paragraf cu titlul emblematic de *Respingerea idealismului].*

3) *Ateu,* deoarece dacă rațiunea umană nu se poate asigura de adevărul absolut și obiectiv al obiectelor care i se prezintă, nu mai există nicio posibilitate de a cunoaște cu certitudine existența lui Dumnezeu, Dumnezeu devenind și el o aparență subiectivă; lucru pe care Kant

---

ulterioare: acesta este textul Recenziei *lui* P. G ALLUPPI , *Scrisori filosofice,* cit., în „Biblioteca italiana", Vol. L, 1828, pp. 163-185; Vol. LIII, 1829, pp. 180-199.

[778] Vezi G.D. R. OMAGNOSI , *Despre economia supremă a* cunoașterii umane în raport cu o minte sănătoasă [ediția originală *1828]* în *Opere filosofice publicate și nepublicate,* cu adnotări de A. De Giorgi, Milano, Perelli și Mariani Editori, 1842.

[779] Vezi B. S. PAVENTA , *Filosofia italiană în relațiile sale cu filosofia europeană,* [Torino, Unione Tipografica-Editrice, 1860], editată de B. Widmar, Roma, Marzioli Editore, 1955, p. 160.

însuși îl mărturisește deschis criticând toate argumentele avansate de filosofi pentru a dovedi existența divină și demonstrându-le pe toate, după cum crede el, ineficiente și inutile. [Declarând sistemul kantian „ateu", Rosmini nu ia în considerare primatul rațiunii practice asupra rațiunii teoretice propus în Kritika *Vernunft:* în această lucrare Kant afirmă existența lui Dumnezeu ca postulat al moralității, pentru a garanta omului virtuos, cel puțin *post mortem, beatitudinea* aeterna *]* [78]
.

4) *Panteist,* deoarece în acest sistem nu rămâne nimic în afară de spiritul, care în virtutea instinctelor și formelor sale produce și își reprezintă toate lucrurile, rezultă că există o singură substanță care este subiectul uman însuși, care poartă în sine întregul univers și pe Dumnezeu însuși; în acest sistem, Dumnezeu devine o modificare a omului. [Kant - așa cum el însuși susține explicit în scrierea *Was heifit sich im Denken orientieren?]*[780] [781] - este departe de orice formă de panteism și spinozism: afirmă că a sa este o filozofie a limitelor *(Grenzen)* cunoașterii, care, deși declară realitățile metafizice necognoscibile, le face totuși obiectul unei credințe morale

---

[780] În cultura italiană a secolului al XIX-lea, imaginea lui Kant ca „Robespierre al teologiei", ca cel care cu filosofia sa „i-a tăiat capul lui Dumnezeu", era larg răspândită. Poetul Giosuè Carducci a contribuit și el la răspândirea acestei imagini cu versurile sale: „Decapitatorule, Emmanuel Kant, Dumnezeu, / Maximilian Robespierre, regele" (G. CARDUCCI , din *Versailles (la a 79-a aniversare a Republicii Franceze),* POEM publicat în „Plebe" din Lodi pe 2 noiembrie 1871 și inclus ulterior în colecția *Iambs and Epodes).* Credința larg răspândită că sistemul lui Kant era intrinsec sceptic și ateu a dus și la includerea Criticii *rațiunii pure în Index Librorum Prohibitorum* întocmit de Biserica Catolică: acest lucru a avut loc oficial pe 11 iunie 1827, sub pontificatul lui Leon al XII-lea. Despre acest subiect, vezi I. TOLOMINO , *Kant la Tribunalul Bisericii de la Roma,* în „Rivista di Storia della filosofia", 4, 2006 (supliment), pp. 147-164. Unul dintre meritele neokantianismului italian – și ale lui Filippo Masci în special – este cu siguranță acela de a fi aprofundat cunoașterea filologică a textelor kantiene, corectând falsa imagine a lui Kant ca filosof ateu total opus valorilor religioase.

[781] Cf. I. K ANT , *Was heifit sich im Denken Orientierung?* , în *Gesammelte Schriften,* Koniglich Preussische Akademie der Wissenschaften, Berlin-Leipzig, de Gruyter, 1902 ff., voi. VIII, p. 131-147; tr. ea. di P. Dal Santo, Che cosa significa orientarsi nel pensiero, a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi, 1996.

(moralischer Glaube) .

5) *Spiritualist și materialist* în același timp, deoarece ceea ce se numește materie se află în obiectul Om ca producție și se modifică pe sine, astfel încât spiritul uman ajunge să fie spirit și materie în același timp. [Chestiunea omului ca unitate psiho-fizică este o întrebare care își va găsi o explorare adecvată în scrierile lui Masci care pleacă de la modelul antropologic kantian, actualizându-l și modificându-l pe baza noilor contribuții ale științelor biologice și psihologice]» [782].

După cum se poate observa, acestea sunt în esență critici născute din neînțelegeri și interpretări radicale greșite ale gândirii kantiene autentice, care în sine – cel puțin în opinia noastră – nu este nici sceptică, nici idealistă, nici ateistă, nici panteistă, cu atât mai puțin spiritualistă sau materialistă. Împărtășim opinia unui savant kantian precum Silvestro Marcucci, potrivit căruia „Rosmini [...] nu se preocupă, darămite să aprofundeze, nici măcar să înțeleagă anumite lucruri”
distincții kantiene fundamentale așa cum apar în prima *Critică,* cum ar fi cea dintre intuiția (sensibilă) și concept și dintre concept și idee. Interesele sale filosofice și teologice l-au dus în altă parte; prin urmare,

---

[782] A. R OSMINI , *Breve Schizzo dei sistemi di filosofia moderna e del proprio sistema,* [lucrare publicată postumă], Introducere, comentariu critic și note de A. Laudenzi, Napoli, Casa Editrice Federico & Ardia, 1967, pp. 63-65. Relația Rosmini-Kant este cu siguranță complexă și a făcut adesea obiectul unui „conflict de interpretări”. În lucrarea de față nu este posibilă reconstituirea exhaustivă a evenimentelor receptării lui Kant de către Rosmini. Prin urmare, ne limităm la evidențierea următoarelor scrieri: G. GALLI , KANT *e Rosmini,* Città di Castello, Lapi, 1914; I. MANCINI , „Critica rațiunii pure” în educația lui Antonio Rosmini **,** în Educația lui Antonio Rosmini în cultura timpului său (Lucrările conferinței promovate de Primăria din Rovereto și Institutul de Științe Religioase din Trento, 29-30 mai 1986) **,** Brescia, Morcelliana, 1988, pp. 131-204; M. KRIENKE (ed.), DESPRE *rațiune. Rosmini și filosofia clasică germană,* Rubbettino, Soveria Mannelli 2008: volumul conține, printre altele, contribuții interesante de F. De Giorgi *(Tânărul Rosmini și atenția sa asupra culturii germane și a lui Kant*), G. Messina (*Definiția judecăților analitice și sintetice în „Critica rațiunii pure” de Kant și în „Noul eseu” de Rosmini),* U. Muratore *(Influența lui Kant asupra filosofiei morale a lui Rosmini),* P. P. Ottonello *(Kant și idealismul german în „Teosofie” și în „Eseu istoric despre categorii”).*

nu a fost un cititor atent și pătrunzător al celor mai importante noduri teoretice și problematice care constituie filosofia kantiană» [783].

Putem spune că filosofia italiană din prima jumătate a secolului al XIX-lea – cu excepții notabile [784]– este caracterizată de un efort tenace de a-l „exorciza" pe Kant, de a sublinia aporii transcendentalismului kantian pentru a restaura fie realismul aristotelic, fie un spiritualism platonico-augustinian, așa cum a făcut Terenzio Mamiani, de exemplu. Cu toate acestea, interacțiunea critică cu Kant este prezentă la toți marii gânditori italieni ai secolului al XIX-lea și constituie aproape întotdeauna un capitol major în operele lor teoretice: acesta este cu siguranță cazul lui Galluppi, Romagnosi, Rosmini și Gioberti. În ceea ce privește receptarea timpurie a lui Kant în Italia, această evaluare a lui Franco Zambelloni pare emblematică:

Afirmația peremptorie a florentinului conform căreia „filosofia italiană a acestui secol poate fi spusă că s-a născut și a crescut sub auspiciile lui Kant, chiar dacă pare să vrea hotărât să se îndepărteze de el" este acceptabilă. Și este acceptabilă tocmai în sensul că filosofia italiană din prima jumătate a secolului al XIX-lea poate părea într-adevăr, celor care o privesc din această perspectivă, o încercare tenace, încăpățânată de a-l *exorciza* pe Kant: inițial cu un refuz clar, radical,

---

[783] S. MARCUCCI , *Ghid pentru lectura „Criticii rațiunii pure" de Kant,* ROMA -Bari, Laterza, 1997, p. 153.

[784] Printre primele expuneri italiene - corecte din punct de vedere filologic - ale conținutului Criticii *rațiunii pure* s-au numărat cele ale lui Ottavio Colecchi (1773-1847) și Alfonso Testa (1784-1860). În lucrarea sa *Sopra le questionsi le più importanti della filosofia* (Neapoli, A. Manuzio, 1843), Colecchi, dând dovadă de o bună cunoaștere a criticii, încearcă să apere gândirea originală a lui Kant de criticile lui Galluppi. Această lucrare a filosofului abruzzez a fost apreciată și de Masci pentru claritatea și echilibrul judecăților sale. Vezi F. CICCHITTI -S URIANI , Ottavio *Colecchi, filosof și matematician din Abruzzo și începuturile kantianismului în Italia* , L'Aquila, Tipografia Santini, 1890; P. R OMANO , *Un antagonist al lui Galluppi: Ottavio Colecchi,* „Arhiva istorică pentru Calabria și Lucania", 1943, p. 157-170. De A. TESTA VEZI lucrarea *Despre critica rațiunii pure a lui Kant,* 3 volume, Lugano-Piacenza 1843-1849. Despre difuzarea kantianismului în Italia de Nord de Alfonso Testa vezi L. C REDARO , *Alfonso Testa and the Origins of Kantianism in Italy,* Catania, Francesco Battiato Editore, 1913.

bazat pe o frică scandalizată și realizat cu o ironie facilă; apoi din ce în ce mai gânditor și dureros, și echilibrat de o acceptare parțială.[785]

Aceste „acceptări parțiale" vor fi forța vitală a kantianismului italian în a doua jumătate a secolului al XIX-lea.

1.2. „Întoarcerea la Kant" de la sfârșitul secolului al XIX-lea: comparație cu științele experimentale și „dinamizarea a priori"

Unul dintre marile merite ale neokantianismului german (și italian) în a doua jumătate a secolului al XIX-lea a fost, fără îndoială, acela de a răspândi o înțelegere corectă din punct de vedere filologic și mai aprofundată din punct de vedere istoric a gândirii kantiene. *Kant-Philologie* este, așadar, baza acelei „întoarceri la Kant" pe scară largă, care încearcă să contracareze atât *aroganța speculativă* a idealismului hegelian, cât și reducționismul materialist al pozitiviștilor. Prin urmare, pe acest fundal ar trebui să plasăm lucrări istoriografice importante, precum cele ale lui Kuno Fischer (*Viața lui Kant și fundamentele lecției sale,* 1860), Otto Liebmann *(Kant și epigonii,* 1865) și Alois Riehl *(Der philosophische Kritizismus,* 3 vol., 1876, 1887, 1924).

Să evidențiem acum pe scurt particularitățile „întoarcerii la Kant" care a caracterizat gândirea europeană în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, în special gândirea germană (Otto Liebmann, Hermann von Helmholtz, Kuno Fischer, Alois Riehl și exponenții așa-numitelor Școli din Marburg și Baden), dar și gândirea franceză (cu Charles Renouvier), gândirea engleză (cu Shandworth H. Hodgson și Robert Adamson) și gândirea italiană (în special Carlo Cantoni, Francesco Fiorentino, Felice Tocco și Filippo Masci). În general, nașterea neokantianismului european poate fi înțeleasă în lumina condițiilor schimbătoare ale vremii: în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, așa cum subliniază și Mariano Campo în mod eficient, „marile sisteme idealiste se prăbușiseră, iar noul spirit științific se răspândise. Lumina științei strălucise asupra discreditării, în special a filosofiei naturale idealiste. [...] Spiritul științific tindea să informeze însăși istoria și a investit provinciile care până atunci fuseseră cele mai refractare la studiul

[785] F. Z. AMBELLONI , *Originile kantismului în Italia,* cit., p. 371.

științific, însăși fenomenele psihologice și sociale ale vieții umane” [786]. Una dintre trăsăturile distinctive pe care toți autorii care își propun să actualizeze gândirea kantiană le au în comun este aceea de a se angaja cu rezultatele științelor experimentale: ei își propun să examineze fundamentele, metodele și chiar limitele științelor contemporane lor, încercând să le restituie acele fundamente epistemologice solide pe care numai perspectiva transcendentală kantiană le-ar putea garanta. Necesitatea fundamentală din care provine „întoarcerea la Kant” este, așadar, aceea de a reda relevanță și valoare epistemologiei kantiene, plasând-o la temelia însăși a posibilității cunoașterii științifice.

Cele două tendințe filosofice opuse cărora le opun neokantienii sunt, pe de o parte, metafizica idealistă a spiritului și, pe de altă parte, pozitivismul emergent, cu tendințele sale materialiste și naturaliste. Spre deosebire de pozitivism, care afirma absolutismul originar al „faptelor brute”, kantienii – și vom vedea acest lucru clar la Filippo Masci – afirmă valoarea fundamentală a subiectivității transcendentale ca o condiție pentru posibilitatea cunoașterii „faptelor” în sine. Cu alte cuvinte: nu ar exista „fapt” fără conștiința care îl gândește cu structurile sale a priori. Unul dintre scopurile generale ale neokantienismului este însă redefinirea însăși structurii a priori a conștiinței: spre deosebire de Kant, care a teoretizat 12 categorii stabile și imuabile, ei propun o „dinamizare necesară a a priori” în raport cu noile descoperiri ale psihologiei și fiziologiei. Massimo Ferrari a subliniat bine și el acest aspect:

Firul comun care străbate o mare parte a dezbaterii filosofice

---

[786] M. C AMPO , *Schizzo storico della esegesi e critica kantiana. Dal “ritorno a Kant“ alla fine dell'ottocento,* Varese, Editrice Magenta, 1959, pp. 3-4. Sul “ritorno a Kant” tipico della cultura europea del secondo Ottocento si vedano in particolare: *H. L. O'LLIG* **,** Der Neukantianismus **,** *Stuttgart* **,** Verlag J.B. *Metzler* **,** *1979;* K.C. K. ÕHNKE , *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus,* Frankfurt am, Suhrkamp, 1986; E.W. O'RTH (ed.): *Neukantianismus: Perspektiven und Probleme,* Würzburg, Königshausen & Neumann, 1994; M. F ERRARI , *Introduzione al neocriticismo,* Roma-Bari, Laterza, 1997; M. H EINZ și C. K RIJNEN (eds.), *Kant im Neukantianismus. Fortschritt oder Rücksschritt? Studien und Materialien zum Neukantianismus,* Würzburg, Königshausen & Neumann, 2007.

germane [și italiene] poate fi definit ca o încercare de a „dinamiza a priori-ul". Acest proiect apare în primul rând din perspectiva interpretărilor psihologice și fizio-psihologice ale a priori-ului, în conformitate cu dezvoltarea investigațiilor asupra „fiziologiei organelor de simț" și a etapelor incipiente ale psihologiei științifice. Cu toate acestea, face parte și dintr-un cadru mai larg care vizează compararea sau chiar fuzionarea - așa cum a fost cazul lui Wilhelm Wundt - a noilor frontiere ale „științei sufletului" cu moștenirea psihologiei kantiene.[787] [788].

1.3. Caracteristici specifice ale „neokantianismului italian"

Chiar și în cultura italiană din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, asistăm la o semnificativă „întoarcere la Kant" care, în ciuda caracteristicilor distinct naționale, prezintă afinități profunde cu neocritica germană. Prima persoană care a fost pe deplin conștientă de producerea unei renașteri a gândirii kantiene în armonie cu neocritica germană a fost Carlo Cantoni, definit de contemporanii săi drept *„disciplinae kantianae interpres subtilissimus"™.8 Cea* mai notabilă lucrare a sa este intitulată *Immanuel Kant.9 În ea* , autorul stabilește clar principiile epistemologice ale *Criticii rațiunii pure* , dar îl critică pe Kant pentru neglijarea analizei psihologice. În opinia lui Cantoni, precum și a lui Masci și a altor exponenți ai neokantianismului italian, filosoful din Königsberg uitase „examinarea psihologică directă și profundă a multor întrebări legate de problema critică".[789] [790]Pornind de la gândirea kanțiană, Cantoni apără un realism critic în care a priori-ul

---

[787] M. F ERRARI , *Categorii și a priori,* Bologna, Il Mulino, 2003, p. 136.

[788] Vezi E. GARIN , *History of Italian Philosophy,* VOL . III., Torino, Einaudi, 1966, p. 1214.

[789] Vezi C. CANTONI , EMANUELE *Kant,* Milano, Brigala, 3 Vols., 1879-84. Despre kantianismul lui Cantoni vezi: B. VARISCO , *Carlo Cantoni and theory of Knowledge,* în „Rivista di Filosofia", 8, 1906, pp. 568-592; G. GENTILE , *Originile filosofiei contemporane în Italia,* voi. III, *The Neo-Kantians and the Iegelians* , cit., pp. 289-331; M.F. S. CIACCA , *Critica realistă a lui Carlo Cantoni* , în *Il pensiero moderno* , Brescia, 1949, pp. 221-229.

[790] *Ibidem,* vol. I, 1879, p. 207.

logic al lui Kant trebuie integrat cu un „ *a priori* psihologic ”.[791] [792], pentru a evita abstracțiunile criticii și pentru a conecta mai direct a priori-ul *mens-ului* cu lumea experienței. Imaginea lui Kant ca fiind indiferent la natura psihologică a minții și a categoriilor în sine este una critică pe care filosofia germană a contribuit, de asemenea, la răspândirea ei în Italia și Europa: trebuie doar să ne gândim la pozițiile despre transcendental ale lui Friedrich Eduard Beneke, Jakob Friedrich Fries și Johann Friedrich Herbart. Cu toate acestea, acest tip de imagine critică provine dintr-o neînțelegere a filosofiei kantiene și a valorii însăși a cercetării transcendentale. Trebuie amintit că în § 16 din Critica *rațiunii pure,* Kant face o distincție clară între „sinele transcendental *(transzendentales Idi)”* și „sinele multicolor *(vielfarbiges Ici)” [91] :* acesta din urmă corespunde sinelui psihologic și schimbător care nu conferă o identitate stabilă subiectului, deoarece este supus dominației pasiunilor și emoțiilor sufletului. În opinia noastră, Kant nu a uitat psihologia: printre altele, a fost un cititor atent al lucrării lui Johann Nicolaus Tetens, [793]*Piilosopiiscie Versucie , despre psihologia facultăților* . Scopul lui Kant a fost de a oferi cunoașterii fundamente epistemologice solide care să-i garanteze certitudinea și apodicticitatea: aceste fundamente se găsesc în structurile transcendentale ale

---

[791] *Ibidem* .

[792] *KrV* , B 134; trad. it. p. 134.

[793] În acest sens, vezi H.-J. DE V LEESCHAUWER , *La déduction transcendentale dans l'œuvre de Kant,* Antwerp - Paris - La Haye 1934-1937 . «Imaginația, deducția psihologică, distincția dintre intelect și rațiune, sunt toate elemente pe care Kant le derivă din psihologia timpului său. Acum credem că nu este riscant să determinăm mai precis această influență. Am spus deja anterior că trebuie căutată în *Philosophische Versuche* sel Tetens» (I DEM , *L'évolution de la pensée kantienne,* Alcan, Paris 1939; traducere italiană de A. Fadini, Laterza, Roma-Bari 1976, pp. 91-92). Titlul complet al lucrării menționate anterior de J.N. Tetens (1736-1807) este *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung,* VOI . 2, Leipzig 1777; o ediție italiană recentă a lucrării este următoarea: J.N. TETENS , *Eseuri filosofice despre natura umană și dezvoltarea sa* , editate de R. Ciafardone, Bompiani, Milano 2008. Cunoașterea aprofundată a operei lui Tetens de către Kant este documentată și de Hamann: acesta din urmă afirmă într-o scrisoare către Herder din 17 mai 1779 că *Philosophische Versuche ale lui Tetens* se aflau întotdeauna pe biroul lui Kant și erau adesea consultate.

subiectivității, în formele pure, necesare și universale ale raționalității, care singure pot genera „judecăți sintetice a priori", singurele capabile să dea naștere la cunoaștere certă și fundamentată științific [794].

Ideea că critica kantiană trebuie corectată pe linie empirică și psihologică este subliniată în continuare de Francesco Fiorentino, pentru care a priori-ul lui Kant ar trebui explicat pe baza noțiunilor de asociere și ereditate. Din această perspectivă, Fiorentino încearcă să sintetizeze gândirea kantiană și evoluționismul lui Spencer: a priori ar fi explicat ca produsul unui proces de formare a experienței în evoluția speciei. Prin urmare, ar fi legile psihologice născute din adaptarea treptată a rasei umane la lumea obiectivă [795]. Cu toate acestea, această sinteză a kantianismului și evoluționismului propusă de Fiorentino nu a fost explorată și dezvoltată în mod adecvat: acest lucru este subliniat de numeroși interpreți [796]. Observăm, însă, că baza fundamentală din

---

[794] , un eseu critic foarte revelator, în ciuda deceniilor care au trecut de la scrierea sa, este cel al lui G. MORPURGO -TAGLIABUE , *LE *strutture del trascendentale**, Milano, Bocca Editori, 1951.

[795] În acest sens, vezi F. F IORENTINO , *Emmanuele Kant ed il mondo moderno,* Niccolai, Florența, 1865. Despre receptarea gândirii kantiene la Fiorentino, vezi G. GENTILE , Neo -*kantism și Francesco Fiorentino,* în I DEM , *Originile filosofiei contemporane în Italia,* vol. III, cit., pp. 3-45 ; S. M ANIERI , *Francesco Fiorentino între „întoarcerea la Kant" și studiul Renașterii,* în „Verifiche", 30, 2001, pp. 299-332; 31, 2002, pp. 95-125.

[796] Conform lui Michele Federico Sciacca, „nu este ușor să atribuim un loc gândirii florentinului, întrucât acesta a fost uneori un spaventian fervent, apoi un pozitivist și neokantian simpatizant, demonstrând nu doar o sensibilitate față de diverse mișcări, ci și o anumită superficialitate speculativă" (MF S CIACCA , *Il pensiero italiano nell'età del Risorgimento, Milano, Marzorati, 1963, p. 453). Această judecată, care tinde să* ACCENTUEZE schimbările rapide și uneori superficiale de perspectivă ale florentinului, este împărtășită și de Eugenio Garin (vezi E. GARIN , *Storia della filosofia italiana,* Vol. III., cit., p. 1216). Acesta din urmă, subliniind oscilațiile speculative ale florentinului, face referire și la o reconstrucție pe care autorul însuși a făcut-o a itinerariului său cultural în schimbare: „Așadar, am început să studiez filosofia foarte devreme [...] și aveam filosofia lui Capocasale în mâini și eram un adept al lui Capocasale. În jurul anului 1847 am reușit să împrumut *Logica lui Galluppi* [...] și eram un gallupian, chiar unul înrăit: am fost întotdeauna așa, plin de entuziasm și ardoare. [...] După aceea am primit *Fragmentele lui Cousin* : și iată-mă, un cousinian în toată firea. Când am venit la Catanzaro, avusesem

care pornește poziția lui Fiorentino este extrem de fructuoasă și constituie una dintre trăsăturile distinctive ale neokantianismului italian, și anume respingerea celor două extreme filosofice reprezentate la acea vreme de pozitivism (absolutizarea faptelor experimentale) și idealism (absolutizarea spiritului). Această atitudine de respingere a celor două extreme este exprimată clar în concluziile prelegerii inaugurale pisane despre *pozitivism și idealism,* ținută de Fiorentino la Universitatea din Pisa în 1877: «Idealismul poate fi gol, pozitivismul poate fi orb, dacă nu sunt însoțite unul de celălalt».

Eugenio Garin, bazându-se și pe observațiile critice ale lui Giovanni Gentile, subliniază faptul că kantienii italieni aveau limitări speculative clare care îi împiedicau să construiască sisteme mari: în general, „și-au limitat orizonturile la simple întrebări epistemologice, adesea chiar coborându-le la nivelul psihologiei". „Nu au preluat motivul constructiv al lui Kant, acea metafizică a transcendentalului, a suprasensibilului imanent, care a apărut cu linii puternice în edificiul celor trei Critici. Astfel, pe de o parte, s-au pierdut într-o operă de exegeză filologică, în timp ce, pe de altă parte, au subliniat doar aspectul negativ al dialecticii."[797]

Această judecată are cu siguranță un sâmbure de adevăr. Totuși, observăm că în neokantismul italian au existat și expresii filosofice originale și constructive, cum ar fi cea reprezentată de Filippo Masci. Poziția acestuia din urmă depășește limitele pozitivismului, afirmând, pe baza gândirii kantiene, realitatea constitutivă și valoarea fundamentală a spiritului uman: această poziție contrazice, de asemenea, în mod clar judecata istoriografică a lui Gentile, conform căreia „filosofia neokantiană nu putea avea nimic filosofic în ea în afară de negarea, suspendarea și întreruperea activității pe deplin filosofice a spiritului " [798].

Mai mult, una dintre caracteristicile distinctive ale kantismului italian, bine evidențiată de Bertrando Spaventa, este interpretarea lui

---

lucrările lui Gioberti cu un an înainte și imaginați-vă cât de entuziasmat eram de Gioberti» (aceasta este o memorie biografică a florentinului publicată în volumul *La filosofia contemporanea in Italia,* Napoli, Morano, 1876, p. 148).

[797] E. GARIN , *Istoria filosofiei italiene,* VOL . III, cit., p. 1214.

[798] G. GENTILE , *Originile filosofiei contemporane în Italia,* vol. III, *Neokanțieni și hegelieni,* cit., p. 4.

Kant ca un continuator al lui Vico, un filosof care a redescoperit valoarea istoriei umane ca obiect al științei. În opinia lui Spaventa, filosofia italiană a găsit în critică acea „metafizică a minții și spiritului" care era implicită în filosofia istoriei a lui Vico, dar care nu fusese pe deplin abordată de aceasta [799].

2. Filippo Masci, „casierul italian"

2.1. Note biografice

Filippo Masci s-a născut în Francavilla al Mare (Chieti) în 1844 și a absolvit Universitatea din Napoli cu o licență în științe juridice și administrative. În anii de formare, principalii săi mentori intelectuali au fost Bertrando Spaventa și Francesco Fiorentino. Din 1883 până în 1885, a predat Filosofie Morală la Universitatea din Padova. Rezultatul prelegerilor sale padovane a fost cartea *Coscienza, Volition e Libertà** [00] *:* este un studiu de „psihologie morală" a cărei principală preocupare este de a proteja originalitatea conștiinței și libertatea voinței în opoziție cu reducționismele materialiste și deterministe. Această preocupare a persistat pe tot parcursul predării Filosofiei Teoretice la Napoli din 1885 până în 1919, unde, însă, interesul său principal a fost predominant epistemologic. Masci a fost, de asemenea, Rector al Universității din Napoli timp de mai mulți ani și a deținut funcții politice importante: a devenit membru al Consiliului Superior al Educației Publice; În legislatura a XIX-a (1895-1897), a fost ales deputat în [800]circumscripția

---

[799] În acest sens, vezi B. S PAVENTA , **Filosofia italiană în relațiile sale cu filosofia europeană** [prelegeri publicate postum, editate de G. Gentile, Bari, Laterza, 1908-1909], editate de B. Widmar, Roma, Marzioli.
Editore, 1955, p. 136-137: «Vico cere o nouă metafizică, metafizica minții. Și între timp, metafizica sa este cea veche: cea a ființei. Această contradicție – nouă și veche – este obscuritatea lui Vico. Această cerere pentru o nouă metafizică este chiar cererea pe care o face filosofia europeană în secolul lui Vico. [...] Această nouă cerere este Kant». Vezi și I DEM , *Filosofia lui Kant și relația sa cu filosofia italiană,* Torino, Unione Tipografica Editrice, 1860.

[800] Vezi F. M ASCI , *Conștiință, voință și libertate. Studii de psihologie morală,* Lanciano, Carabba, 1884. În acest volum, Masci intră într-o polemică cu pozitivismul lui Roberto Ardigò și în special cu teoria autonomiei voinței expusă de Ardigò în lucrarea sa *Morale dei positivisti:* vezi *ibid.* , pp. 348-49. În anii următori a avut loc o dezbatere aprinsă între Ardigò și Masci: vezi R.

Ortona, iar în 1913 a fost numit senator al Regatului Italiei. A murit la Napoli în 1922.

Principala lucrare a lui Masci, care adună și sintetizează toate rezultatele cercetărilor sale anterioare, se intitulează *Gândire și cunoaștere* și datează din 1922. Aceasta este un fel de *sumă* a gândirii sale: în ea - așa cum subliniază autorul însuși - [801]sunt adunate într-o unitate sistematică *disiecta membra* ale lucrărilor sale filosofice anterioare : *Formele intuiției* (Chieti, Del Vecchio, 1881), *Despre natura logică a cunoașterii matematice* („Filosofia școlilor italiene", Roma 1885), *Despre simțul timpului* („Lucrările Academiei Regale de Științe Morale și Politice", Napoli, 1890), *Materialismul psihofizic și doctrina paralelismului în psihologie* („Lucrările Academiei din Napoli", Napoli 1901), *Intelectualism și pragmatism* („Lucrările Academiei Regale de Științe Morale și Politice", Napoli, 1911), *Filosofia valorilor* („Lucrările Academiei Regale dei Lincei", Roma, 1912), *Credință și cunoaștere* („Lucrările Academiei din Napoli", Napoli, 1920).

2.2. „Cu Kant, dincolo de Kant": Un nou sistem de filosofie

Scopul lui Masci este de a stabili un sistem complet de filosofie bazat pe o regândire radicală a gândirii kantiene [802]. În acest sens, îl

---

ARDIGÒ , *Inexactitățile profesorului Masci,* în „Rassegna critica", mai 1887; F. M ASCI , *Un răspuns la prof. Ardigò,* „Rivista italiana di filosofia", I, 1887, p. 180 și următoarele; I DEM , SOFISMELE *profesorului Ardigò,* „Rivista italiana di filosofia", II, 1887, p. 177 și următoarele.

[801] Cfr. PC, p. V.

[802] Scrierile și volumele dedicate gândirii lui Masci nu sunt numeroase. Printre acestea semnalăm: G. GENTILE , FILIPPO *Masci,* în IDEM , *Originile filosofiei contemporane în Italia,* vol. III, cit., pp. 77-105; F. D E S ARLO, OPERA FILOSOFICĂ A LUI FILIPPO MASCI. DISCURS COMEMORATIV, L'AQUILA 1926; G. R OSSI, Gândirea filosofică a lui *F.* Masci , „ RIVISTA *Rosminiana* ", XXIII, 1929; A. P IETRANGELI, FILIPPO MASCI ȘI NEOCRITICA SA, PADOVA, CEDAM, 1962; P. SALVUCCI , « *Idealismul* critic » AL *lui Kant în interpretarea lui Carlo Cantoni, Felice Tocco și Filippo Masci,* în Diversi autori, *Tradiția kantiană în Italia. Lucrările* CONFERINȚEI *Societății Filosofice Italiene (Messina,* 15-17 noiembrie 1984), Messina, Edizioni GBM, 1986, vol. I, pp. 43-91; C.

putem defini pe Masci drept „Cassirer italianul”: el împărtășește cu Ernst Cassirer efortul de a înlătura slăbiciunile poziției lui Kant prin dezvoltarea unei noi concepții despre a priori, mai în concordanță cu lumea dinamică a spiritului și cu elementele sale fundamentale (în special limbajul și istoria) [803]. La fel ca Cassirer, el încearcă, de asemenea, să reconfigureze relația dintre materie și spirit, ajungând la o poziție de echilibru care vede expansiunea dimensiunii transcendentale ca punct de sprijin dinamic.

Problema filosofică fundamentală ridicată de Masci este epistemologică: el încearcă o redefinire a cunoașterii umane care mediază între poziția kantiană și un empirism radical. Opunându-se empirismului, care consideră conștiința o *tabula rasa* și postulează conținutul cunoașterii ca fiind dedus în întregime din conținutul experienței, el, bazându-se pe gândirea kantiană, afirmă că conștiința umană conține forme originale și constitutive, și anume categorii. Masci, însă, critică abstractizarea și fixitatea categoriilor kantiene, propunând - similar lui Cassirer și Karl-Otto Apel [804]- o redefinire și o extindere originală a categoriilor în sine.

TATASCIORE (ed.), *Filippo Masci și cultura timpului său la o sută cincizeci de ani de la naștere. 1844-1994,* «Lucrările Conferinței Naționale. Chieti, 30 mai - 1 iunie 1996», Napoli 1998; S. PAGLINI MERLO , FILIPPO MASCI *și revizuirea kantismului,* «Știri din Delfico», Publicația Bibliotecii Provinciale Melchiorre Delfico - Teramo, 2-3, 2000, pp. 7-11; A. D. Eregibus , Monism și neocriticism în FILOSOFIA *lui Filippo Masci,* în „Filosofia oggi”, 24, 2001, pp. 263-302; 25, 2002, p. 87-116, 221-264; L. GENTILE , Filippo *Masci. De la critica kantiană la monismul psihofizic,* Chieti, Edizioni Nobus, 2003.

[803] În acest sens, vezi în special ultima lucrare a autorului: E. CASSIRER , An *Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture,* New Haven, Yale University Press, 1944; ea. tr. de C. d'Altavilla, *Saggio sull'uomo. Una introduzione alla filosofia della cultura umana,* Roma, Armando 2000 [8]. Despre resemantizarea transcendentalului de către Cassirer, ne referim și la eseul nostru *Filosofia înțelegerii și dialogul între culturi. Wilhelm von Humboldt's Perspective and its Revival in Ernst Cassirer,* in G. S. CARAFILE - M. SIGNORE (EDS .), *Libertà e dialogo tra le culture,* Padova, Edizioni Messaggero, 2007, pp. 327-372.

[804] Vezi în special K.-O. APEL , *Transformarea filozofiei, Frankfurt* PE Main, Suhrkamp, 1973; trad. it. [parțială], *Comunitate și comunicare,* Introducere de G. Vattimo, Torino, Rosenberg și Sellier, 1977.

Gândirea lui Masci trebuie, așadar, înțeleasă pe baza unui kantianism corectat și regândită pe baza noilor cunoștințe științifice și, în special, psihologice [805]. El însuși enumeră clar elementele problematice ale gândirii kantiene, pe care le respinge categoric: „distincția dintre fenomen și noumen, a priori-ul ca fiind anterior cunoașterii, antinomiile, lucrul în sine, formele intuiției și categoriile ca forme predefinite ale intuiției și gândirii, gata să prindă tot ce cade în ele din experiență, ca și cum ar fi niște plase solide întinse în zadar".[806]

Conform lui Masci, „nu există nimic a priori în afară de spiritul", [807]iar prin realitatea spiritului se referă la creațiile libertății umane, cum ar fi filosofia, știința, religia, dreptul și lumea artei. El definește filosofia ca fiind „știința gândirii și a legilor și funcțiilor sale; și a realității în măsura în care este posibil să discernem gândirea și rațiunea în ea. Prin urmare, Logica, Epistemologia, Filosofia dreptului, morala, religia, arta și știința sunt [808]." Similar lui Cassirer, Masci înțelege filosofia ca o știință care vizează investigarea presupozițiilor transcendentale ale realității, a condițiilor sale originale de posibilitate sau a funcțiilor productive ale gândirii, ceea ce îl face pe om *Sinngeber,*

---

[805] De un interes notabil, de exemplu, sunt reflecțiile sale critice asupra valorii numerelor (interpretate ca categorii ale spiritului) și asupra teoriei relativității a lui Einstein: vezi F. M. ASCI , *Despre teoria relativității lui Einstein,* în PC, pp. 479-492. De remarcat că și în Cassirer-ul kantian găsim nevoia teoretică fundamentală a unei comparații critice cu paradigma științifică propusă de Albert Einstein: vezi E. C. ASSIRER , *Zur Einsteinschen* Relativitatstheorie . *Erkenntnistheoretische Betrachtungen,* Berlin 1921; trad. it., *Despre teoria relativității lui Einstein,* Florența, La Nuova Italia, 1973.

[806] PC, p. V. În special, Masci critică dualismul rigid al facultăților teoretizat de Kant: acesta este dualismul dintre sensibilitate *(Sinnlichkeit) și* intelect (*Verstand*), care postulează două surse distincte și separate de cunoaștere. La fel ca Hamann, Herder, Schiller, Goethe și alți autori ai *aetas-ului lui Kant* , găsim și la Masci o critică a viziunii kantiene asupra facultăților divizate și sfâșiate și propunerea unei viziuni antropologice mai organice și armonioase. Putem spune că intențiile lui Masci includ cu siguranță și aceea de a dezvolta o concepție armonioasă și unitară despre om și natura însăși. Despre comparația critică a filosofului italian cu critica lui Kant, vezi și F. M. ASCI , *E. Kant* , Napoli 1904; I. DEM , *Studi kantiani di Filippo Masci* , Napoli 1912.

[807] PC, p. V.

[808] PC, p. 3.

„dătător de sens”.

Prin urmare, filosofia este „știința realității”, dar se ocupă de realitatea înțeleasă în nucleul său originar, care este subiectivitatea transcendentală: filosofia este definită în acest sens ca „știința realității făcută inteligibilă [sau] *formată* conform categoriilor gândirii” [809].

2.3. Critici ale pozitivismului și idealismului: o configurație reînnoită a relației dintre natură și spirit

Să încercăm acum să explorăm modul în care Masci își justifică concepția despre filosofie ca având ca scop protejarea realității spiritului uman – singurul a priori adevărat, original – capabil să dea sens și semnificație realității în întregime.

El respinge radical orice opoziție clară între natură și spirit și, prin urmare, critică atât excesele pozitivismului materialist, cât și pe cele ale idealismului absolut. În opinia sa, erorile filosofice ale pozitivismului sunt cel puțin triple: 1) această metodologie absolutizează faptele empirice fără a aborda condițiile lor transcendentale de posibilitate, „ *Bedingungen der Moglichkeit” kanțiene* regăsindu-se în a priori subiectiv. Prin urmare, el subliniază că faptul brut în sine nu există fără un subiect care să-l gândească; Chiar și presupusele „fapte obiective” cu care se ocupă știința experimentală sunt construcții mentale cu caracter subiectiv și personal: „Cunoașterea pornește de la *fapte* ; dar trebuie să fim de acord și asupra a ceea ce

[809] PC, p. 96.

este faptul pentru cunoaștere. Nu s-ar putea numi experiența brută, anterioară oricărei munci selective a minții, un fapt și să o identificăm cu realitatea, deoarece este mai degrabă un haos, materia brută a unui cosmos, materialul din care este alcătuită realitatea. Astfel, nevoia de a organiza acest haos este justificarea principală a proceselor noastre cognitive. Acestea efectuează o analiză inițială a faptului brut, care tinde să separe aparentul de real; și doar reziduul acestei selecții este faptul în sens epistemologic. Acum, acesta este în esență un produs subiectiv și personal."[810]

Totuși, poziția epistemologică a lui Masci nu coboară niciodată în subiectivismul relativist sau sceptic. Subliniind faptul că cunoașterea este un produs subiectiv și personal, el intenționează să afirme că „faptul pe care cunoașterea îl folosește nu este independent de activitatea noastră mentală [așa cum credeau unii pozitiviști], ci este într-un fel propria noastră construcție [811]". Prin urmare, faptul este în esență un „construct mental". Vom clarifica în continuare această poziție discutând despre abordarea fructuoasă a lui Masci cu pragmatismul.

2) A doua eroare fundamentală a pozitivismului este identificată în absolutizarea metodei științifice, ridicată la rang de criteriu universal al adevărului: «eroarea pozitivismului constă în a crede că sistemul ultim de cunoaștere poate fi obținut cu aceleași proceduri ca și știința, adică prin formularea de ipoteze cauzale, experimentarea și verificarea, și că *inducția abstractă,* pe care este obligat să o folosească, este un procedeu științific» [812].

3) Scientismul tipic pozitivismului are o derivă mecanicistă și materialistă care neagă însăși realitatea faptelor spirituale, limitându-se la simpla considerare epistemologică a realității extrasubiective: „Și cea mai mare eroare [a pozitivismului] este de a-și limita procedura de abstractizare la științele naturii exterioare și, astfel, de a reuși [să propună] o teorie mecanică și materialistă, care este ascunsă doar de *agnosticism* [adică de «suspendarea judecății teoretice» asupra validității realităților metafizice, a tot ceea ce scapă principiului verificării experimentale]" [812]. Observăm că între sfârșitul secolului al

[810] F. MASCI , *Intelectualism și pragmatism,* „Lucrările Academiei Regale " de Științe morale și politice", Napoli, Tipografia Sangiovanni, 1911, p. 8.
[811] *Ibidem.*
[812] PC, p. 3.
[812] *Ibidem.*

XIX-lea și începutul secolului al XX-lea, astfel de critici la adresa unei *mentalități pozitiviste* au fost avansate, deși cu accente diferite, nu numai de neokanțieni, ci și de tomiști, spiritualiști și idealiști.

Masci nu precupețește nici el critici dure la adresa idealismului și, în special, a formei absolute pe care aceasta o atinsese în Germania cu Hegel, în Italia cu Benedetto Croce și, mai ales, cu Giovanni Gentile. Poziția speculativă a lui Masci, în opinia noastră, poate fi citită și ca o încercare de a stopa deriva imanentistă a actualismului lui Gentile: el propune o cercetare filosofică în care conștiința umană nu este închisă imanenței de sine și a acțiunilor sale, ci este constitutiv deschisă alterității, acelei alterități reprezentate atât de experiența obiectivă *(von unten)* , cât și de transcendența religioasă (*von oben).* Prin urmare, Masci încearcă să depășească „metoda imanenței" teoretizată de Gentile, conform căreia „concreția absolută a realității constă în actul gândirii sau în istorie [care este rodul reflectării conștiinței asupra acțiunilor sale] " [813].

Masci acuză idealismul de o *Naturvergessenheit radicală,* de o „uitare a naturii": absolutizează dimensiunea spiritului prin înghițirea independenței fundamentale a naturii, care este o realitate ce trebuie considerată *iuxta propria principia:* „idealismul metafizic are defectul opus materialismului; adică, în timp ce acesta din urmă pretinde că creează o mecanică a spiritului, idealismul creează o logică a naturii și a forțelor sale; adică, ambele [idealismul și materialismul] aplică legi celor mai generale ordini ale realității care sunt respingătoare calității lor empirice" [814]. Idealismul metafizic se amăgește „găsind în gândire un sistem obiectiv de idei, independent de experiență".[815]

Conform lui Masci, același sistem hegelian care în dialectică pretindea că realizează o sinteză între spirit și natură rămâne în esență un sistem subiectivist, detașat de momentul fundamental al naturii obiective, care este o realitate în sine și nu o simplă „decadență" a spiritului: „Speculația pură *[sic,* idealismul absolut], ca superioară

---

[813] G. GENTILE , *Metoda imanenței,* [Comunicare ținută la Biblioteca Filosofică din Palermo la 16 decembrie 1912], în I DEM , *Reforma dialecticii hegeliene,* [prima ediție: Messina, Principato, 1913], Florența, Sansoni, 1975, p. 232.

[814] PC, p. 2.

[815] *Ibidem.*

experienței, este în esență gândirea subiectivă plasată deasupra celei obiective; prin urmare, Hegel nu depășește cu adevărat subiectivismul lui Fichte" [816].

Unul dintre principalele obiective speculative ale lui Masci este de a teoretiza un mod de gândire în care natura și spiritul sunt din nou în armonie, fără excesele a două monisme opuse: naturalismul pozitivist și idealismul absolut. Masci afirmă cu tărie că „cerința filosofiei este unitatea" [817]și că „mintea este respingătoare dualismului [818]". Astfel, Masci – similar lui Schelling, dar fără a se abate într-o metafizică a absolutului – postulează o continuitate substanțială între ordinea naturii și cea a spiritului, o „continuitate în diferență": „ordinea naturii se termină cu cel mai mare produs al său, sinele, și de aici începe ordinea spirituală, care este practică și contemplativă. [...] Ordinea spirituală este ordinea valorilor și a scopurilor [819]". Acesta este unul dintre cele mai centrale, dar cu siguranță cele mai problematice puncte ale perspectivei lui Masci: el postulează un fel de paralelism și continuitate între ordinea naturală și cea spirituală, fără a argumenta însă cu extremă rigoare cum se poate trece de la determinismul lumii naturale (lumea-mașină supusă legilor fizicii) la lumea spirituală caracterizată de libertate. În opinia noastră, explicația acestei prăpastii de netrecut dintre natură și spirit, dintre necesitate și libertate, este punctul *crucial* – „călcâiul lui Ahile" – al oricărui sistem filosofic care intenționează să protejeze autonomiile celor două ordini fără a sacrifica una în favoarea celeilalte, fără a cădea în monismul materialist sau idealist [820]. Soluția

---

816 PC, p. 3. Prin urmare, Masci critică și idealismul real (adică poziția speculativă a lui J.G. Fichte) care „admite o natură ideală a experienței și a realității pe care aceasta ne-o oferă" (*ibidem*): în această perspectivă „spiritul, conștiința de sine, este esența realității, iar cunoașterea filosofică este demonstrația acestui adevăr, că sistemul determinărilor spirituale (ideilor) este sistemul realității" (*ibidem*). Potrivit lui Masci, gândirea transcendentală trebuie să se limiteze la cunoașterea realității obiective, considerând-o complet independentă de aceasta și de ordinea spirituală.

817 PC, p. 4.

818 *Ibidem.*

819 *Ibidem.*

820 În ceea ce privește *controversata chestiune* a relației dintre libertate și determinism în filosofia modernă și contemporană, am dori să subliniem excelenta reconstrucție istoriografică realizată de M. M. ORI , *Libertà,*

lui Masci are ca rezultat un fel de „paralelism psiho-fizic" în care toată realitatea este concepută ca o unitate psiho-fizică, o unitate a spiritului și materiei. În acest sens, Luigi Gentile a vorbit pe bună dreptate despre un „monism psihofizic " [821].

În opinia noastră, poziția lui Masci provine dintr-o „credință fundamentală în primatul practicului", dintr-o credință în valoarea libertății, care este însăși esența spiritului. Această credință în primatul practicului evită orice derivă deterministă și, din acest motiv, Masci este dispus să abandoneze chiar și rigoarea argumentativă: „Fie că realitatea ultimă este materia sau ideea și dialectica ideilor, este irelevant. Ceea ce are *valoare* este existența spirituală, deoarece în ea și prin ea ființa ajunge la conștiință și este capabilă de cunoaștere și bunătate. Odată cu spiritul abolit, orice valoare a lumii este abolită și, într-un anumit sens, chiar și ființa lumii; căci o lume fără conștiință este ca și cum nu ar exista."[822]

În aceste pasaje, se plasează un primat al spiritului asupra materiei, derivat din faptul că spiritul uman este viață originară, este *compos sui* și este conștiință de sine, în timp ce materia este o „ființă moartă", inconștientă de propria existență. În opinia noastră, afirmațiile lui Masci în favoarea unui primat fundamental al spiritului asupra materiei amintesc îndeaproape de două poziții emblematice exprimate de Sfântul Augustin și Kant. Conform primului, omul este apogeul creației divine, deoarece numai în el creația însăși se ridică la conștiință de sine: numai prin om natura creată devine pe deplin conștientă de sine: *„initium* [...] ut esset homo creatus est *"* . [24] Dumnezeu l-a creat pe om pentru ca lumea să aibă un început. În mod similar, Kant afirmă în ultima parte a *Criticii judecății* : „acest pământ al nostru, fără om, nu ar

necessario, determinismo, Bologna, Il Mulino, 2001.

[821] Vezi L. GENTILE , *Filippo Masci. De la critica kantiană la monismul psihofizic,* cit. Masci își dă seama că acest „monism psihofizic" poate fi interpretat ca o formă de hilezism (de origine aristotelică) sau de panpsihism (elaborat de filozofii italieni ai Renașterii): totuși, ne asigură că „nu trebuie să ne temem de cuvinte" (F. MASCI , INTELLETTUALISMO *e pragmatismo,* cit., p. 20). În acest sens, vezi și F. Masci , Il *materialismo psico-fisico e la dottrina del parallelismo in psicologia,* „Atti dell'Accademia di Napoli", Napoli, 1901.

[822] PC, p. 5.

fi decât un deșert, un pustiu întunecat fără niciun sens".[823] [824].

2.4. Virtuozitatea pragmatismului: un adio absoluturilor și complexității realității

Masci acordă o atenție considerabilă pragmatismului american, în special pozițiilor lui William James și

[823] GUSTUL PPONEI , *Despre cetățile lui Dumnezeu,* CARTEA XII , 21,

[824] Pentru Kant, „omul este scopul final al creației (*der Mensch ist der Schopfung Endzweck)"* (I. KANT , *Critica judecății,* [ediția originală din 1790], traducere italiană de A. Gargiulo, introducere de P. D'Angelo, Roma-Bari, Laterza, 1994, p. 557). Iată unul dintre pasajele în care reiese clar antropocentrismul lui Kant, conform căruia omul este chiar scopul ordinii naturale, întrucât este singura ființă vie care se ridică la deplina raționalitate și conștiință de sine: „Pentru judecata reflexivă, omul poate fi considerat nu numai un scop al naturii, ci și scopul ei ultim pe pământ. [.] Omul este singura ființă de pe pământ care posedă inteligență și care își poate stabili în mod voluntar scopuri; el este, în adevăr, stăpânul bine-intitulat al naturii; iar dacă natura este considerată ca un sistem teleologic, el este, prin destinația sa (*Bestimmung*), scopul ei ultim (*der letze Zweck)» (ibidem,* pp. 543-545).

Ferdinand C.S. Schiller [825]. Deși Masci nu acceptă *pe deplin* teoriile pragmatice ale cunoașterii și adevărului, abordarea sa cu acestea se dovedește decisivă pentru poziția sa teoretică. De asemenea, din studiul său fructuos asupra pragmatismului american, el lărgește orizonturile kantianismului, dezvoltând o concepție dinamică a a priori care ține cont de natura polimorfă a experienței. Implicarea sa în pragmatism îl ajută, de asemenea, să clarifice sensul „monismului său psiho-fizic", care respinge orice recurs la unitatea superioară a spiritului și materiei în absolut. Perspectiva filosofică a lui Masci rămâne ferm ancorată în punctul de vedere al experienței finite și concrete.

Omul nostru contrastează în mod clar intelectualismul cu pragmatismul: primul este înțeles ca o doctrină a cunoașterii care folosește doar facultățile teoretice ale spiritului, „fără a le subordona facultăților practice" [826], în timp ce pragmatismul este înțeles ca o filozofie care consideră adevărul ca un „construct mental" ce izvorăște tot din utilizarea facultăților practice și care, în ultimă instanță, face *din „util* [...] criteriul adevărului" [827].

Pragmatismul, subliniază Masci, este o filozofie capabilă să ne facă să înțelegem că adevărul nu este o simplă abstracție logică, nu o reprezentare fidelă și o copie mentală *(mimesis)* a unei lumi extrasubiective imuabile și fixe: „analiza intelectualistă a cunoașterii [atât aristoteliană, cât și kantiană], prin raportarea doar a minții la obiect, nu reușește să surprindă adevăratul proces al cunoașterii [828]". Inspirându-se din lecțiile pragmatiștilor, Masci susține că „adevărul este propria noastră creație, produsul acțiunilor umane bazate pe experiența umană [829]". Prin urmare, adevărul are un caracter subiectiv și personal: el provine din relația originală dintre minte și complexitatea realității, care este viață și mișcare neîncetată. Adevărul provine dintr-o relație interactivă dintre minte și experiență, care are întotdeauna

[828] *Intellettualismo e pragmatismo,* cit., p. 3.
[829] *Ibidem.*

---

[825] Despre FCS S CHILLER el citează *Studiile despre umanism,* în timp ce despre W.
Scrierile LUI JAMES , *Pragmatism* și *eseuri pragmatice:* vezi F. M. ASCI ,
Ibidem , p. 7.
Ibidem , p. 9.
Ibidem .

caracteristici proteice și schimbătoare.

A considera realitatea ca o „necesitate obiectivă" este doar o „comoditate sau un obicei mental [830]". Pornind de la studiile sale despre pragmatism, ni se pare că Masci ajunge la o viziune asupra realității (și asupra adevărului însuși) extrem de relevantă și care rezonează și cu teoriile moderne ale complexității, cum ar fi cea propusă, de exemplu, de Edgar Morin. Masci subliniază faptul că realitatea este complexă, plastică și dinamică, deoarece în interiorul ei există viață și noutate perpetuă: „Trebuie să considerăm realitatea ca fiind *plastică* și cu atât mai plastică, cu cât puterea inteligenței asupra ei este mai mare". [831] [832]În opoziție cu orice fixism și orice formă de reducționism monistic [fie idealist, fie materialist], el afirmă că realitatea, tocmai pentru că este o unitate complexă și dinamică a spiritului și materiei, scapă oricărei catalogări rigide: «Există o spontaneitate în realitate, prin care viața, libertatea sunt ceea ce sunt; iar imprevizibilul, diferitul sunt în natură nu mai puțin decât în om. Sistemele monistice, fie materialiste, fie spiritualiste, urmăresc o unitate fictivă, caută simplul, simetria, ordinea, în detrimentul realității și al vieții. În schimb, trăim în timp, în multiplu, în finit și nu este posibil să ne lipsim de el, să ne eliberăm de formele de gândire pe care experiența ni le impune. Absolutul este o abstracțiune care nu ne privește și nu ne interesează. Lumea nu este un *univers pentru noi,* ci un *multivers,* un *plurivers»* [333]

Realitatea este, așadar, un *plurivers,* este alcătuită din „o mie de planuri" imposibil de înțeles într-o sinteză unitară, așa cum susțineau Hegel și idealiștii: în această concepție a complexității realității, Masci, în opinia noastră, se apropie în mod notabil și de poziții ontologice precum cele exprimate de francezii Gilles Deleuze și Félix Guattari [833].

---

[830] *Ibidem,* p. 21.

[831] *Ibidem.*

[832] *Ibidem* , p. 23.

[833] Vezi în special G. DELEUZE - F. GUATTARI , *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie, Paris, Minuit,* 1980. O diferență notabilă între poziția lui Masci și cea a lui Deleuze-Guattari este că, în timp ce prima protejează realitatea spiritului și valorile sale, filosofii francezi propun o *Weltanschauung* ESENȚIAL MATERIALISTĂ în care indivizii sunt considerați centre propulsive și energetice

2.5. Un nou tabel de categorii

Printre cele mai originale aspecte ale gândirii lui Masci, în opinia noastră, se numără reflecția sa asupra categoriilor, sau mai degrabă asupra acelor *forme mentis* care determină relația noastră cu experiența. În *lucrarea „Gândire și cunoaștere”,* înainte de a-și expune concepția despre aparatul categorial, el oferă un interesant *excurs istoric și teoretic* . În istoria filosofiei, el identifică cinci teorii generale ale categoriilor: acestea sunt „ontologică, formală, real-idealistă, empirică și transformistă [834]”. Masci examinează cu atenție cele cinci teorii, subliniind punctele forte și limitele fiecăreia.

El subliniază, pe bună dreptate, că „părintele” reflecției asupra categoriilor este Aristotel, care a fost primul care a folosit cuvântul categorie în sine (din grecescul *katà agoréuo,* „spun despre ceva sau cineva”), tradus ulterior de latini ca *praedicamentum.* Aristotel, după cum se știe, elaborează o teorie ontologică a categoriilor: acestea sunt cele mai înalte tipuri de ființă (*tò òv*), cele mai generale și fundamentale forme ale realității. Stagiritul enumeră zece dintre ele și le raportează la formele gramaticale și logice ale discursului: *„substanță, calitate, cantitate, relație, unde, când, situație, a avea, a face, suferință.* Sunt preluate respectiv din substantive, adjective, numerale, propoziții, conjuncții, sufixe de caz, adverbe de loc, timp, verbe intranzitive, perfectul grecesc mediu și verbele active și pasive [835]”. Masci, urmând inovația teoretică reprezentată de gândirea lui Kant,

---

ce operează într-o realitate complexă, alcătuită dintr-o „mie de niveluri” de perspectivă, dar lipsită de un fundal metafizic și teologic de referință.

[834] PC, p. 256.

[835] PC, p. 254. O teorie ontologică a categoriilor este identificată nu doar la Aristotel, ci și la Spinoza: «Teoria ontologică înțelege categoriile ca fiind conceptele fundamentale ale realității, care sunt în același timp necesități pentru gândire; prin urmare, ea concluzionează de la gândire la existență. Modelul teoriei ontologice este teoria spinoziană» (PC, p. 256). La Spinoza, ordinea ideilor în mintea umană se identifică cu însăși ordinea lucrurilor extrasubiective: în acest sens, reamintim zicala din *Etica «Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum» (Ethica,* II, pr. VII). Cu toate acestea, Masci critică teoria ontologică deoarece, în opinia sa, aceasta «se bazează pe două erori fundamentale: admite idei înnăscute sau intuiție intelectuală și admite inferența de la concept la existență». În ontologism,

critică teoria lui Aristotel despre categorii ca forme generale ale ființei: le consideră mai degrabă forme generale ale gândirii, ca *formae mentis* și nu ca *formae entis.* În continuitate cu descoperirile criticii transcendentale kantiene, el afirmă că categoriile sunt „formele inteligibilității realității; ele exprimă cele mai generale relații în care tot ceea ce există trebuie gândit pentru a fi cognoscibil [836]". Cu alte cuvinte: ele sunt formele gândirii, funcțiile originare ale intelectului, prin care realitatea este inteligibilă, adică concret cognoscibilă și reprezentabilă: „Am acceptat de la Kant conceptul de *formă* , dar în sensul pozitiv și științific, acum general acceptat ca *funcție.* Nu există nimic absolut universal și extensibil la toată realitatea, cu excepția formei [837]". Iată așadar definiția categoriei propusă de Masci pe baza perspectivei kantiene: „Pentru noi, așadar, categoria este funcția gândirii în înțelegerea realității, o funcție esențial obiectivă, îndreptată spre realitate, deoarece este construcția inteligibilă a realității [838]". Masci, însă, așa cum am menționat deja, critică fixitatea celor douăsprezece categorii ale lui Kant, propunând o extindere și o dinamizare a acestor forme a priori cu care mintea umană se raportează la realitate.

Masci critică radical, de asemenea, teoria „real-idealistă" a categoriilor, al cărei cel mai mare reprezentant este Hegel: acesta din urmă „credea că sistemul de categorii putea fi construit printr-o lege internă a gândirii și că era atât sistemul gândirii, cât și sistemul realității; în limbaj hegelian, logica metafizică [839]". Prin urmare, Masci critică abstractizarea sistemului hegelian, care, absolutizând dialectica spiritului, pierde din vedere lumea complexă a experienței obiective, din care mintea își extrage aparatul categorial. Real-idealismul, observă el, prin postularea unei identități fundamentale între gândire și ființă, ajunge să ignore momentul empiric; Empirismul, pe de altă parte, concepând mintea ca o *tabula rasa,* pierde complet lumea inteligibilă,

precum și în idealismul real, categoriile sunt toate ideile reale ale sistemului, de exemplu, cele două substanțe carteziene, substanța spinoziană, Dumnezeu pentru Malebranche, și substanțele finite, monadele leibniziene» (PC, pp. 256-257).

836 *Ibidem.*

837 PC, p. 258.

838 *Ibidem.*

839 PC, p. 255.

a priori-ul minții care poate face posibil actul cunoașterii: „eroarea idealismului real este de a crede că se poate lipsi de primul moment (empiric), așa cum eroarea empirismului este opusul său, reducerea cunoașterii la percepția senzorială. Obiectul nu este nici inteligibilul pur, nici datul pur [840].” Masci subliniază că actul cunoașterii apare întotdeauna dintr-o sinteză - o *Verbindung* , ar numi-o Kant - între categoriile a priori și intuițiile sensibile.

O a patra teorie a categoriilor se găsește în empirism: la Locke, Hume și mai ales la John Stuart Mill. În acest curent filosofic, „categoria nu este nimic primitiv și fundamental (doar senzația este astfel pentru cunoaștere), ci produsul ultim și cel mai atenuat al abstracției” [841]. Pentru Masci, „întrucât empirismul pur este nominalist, categoria este pentru el sensul celui mai general nume, iar lista categoriilor este lista celor mai generale nume, prin care toate lucrurile pot fi denumite fără a omite nimic [842]”. Teoria empiristă (și nominalistă) - subliniază Masci - prezintă o slăbiciune intrinsecă și nu reușește să explice *pe deplin* actul concret al cunoașterii, în care este evident că subiectul nu este doar pasivitate și receptivitate față de lucrurile exterioare. Empirismul ar avea, așadar, în spate un materialism și o viziune reductivă a subiectivității, care - așa cum subliniază și kantienii contemporani ai lui Masci - are propriul său aparat a priori, care este ceva original și nu rodul unei abstracțiuni din experiență: „Cunoașterea nu poate fi explicată dacă subiectul este considerat pur pasiv, deoarece, strict vorbind, pasivitatea subiectului este negarea gândirii, a înțelegerii și chiar a naturii psihice” [843].

O formă radicalizată de empirism și pragmatism conduce la a cincea

[840] PC, p. 257.

[841] PC, p. 256.

[842] *Ibidem.*

[843] PC, p. 261. Masci își continuă observațiile critice afirmând că „teoria empirică și nominalistă consideră categoriile ca abstracțiuni ale experienței, nu ca condiții pentru inteligibilitatea realității. Punctul său de vedere în teoria cunoașterii este acela al pasivității subiectului față de acțiunea lucrurilor exterioare. Experiența este lucrul fundamental; ideile intelectului sunt doar ecoul atenuat al senzațiilor. Este ușor de demonstrat că teoria empiristă în epistemologie este conectată la o doctrină metafizică materialistă” (PC, p. 259).

teorie a categoriilor definită de Masci drept „transformistă". Principalul exponent al acestei teorii este danezul Harald Hoffding cu cartea sa din 1911, *La pensée humaine,* citată de mai multe ori de Masci în traducerea franceză [844]. Masci subliniază punctele forte și punctele slabe ale acestei perspective, care are cu siguranță unele aspecte originale, deoarece contrastează puternic cu acel intelectualism static care „a dominat aproape întreaga istorie a filosofiei [o excepție majoră fiind idealismul cu ideea de dialectică, pragmatismul american și intuiționismul lui Bergson] [845]". Marele merit al teoriei transformiste este că ne oferă o imagine a realității ca „generare continuă" și „dinamism colectiv", respingând „schemele fixe" tipice poziției kantiene, dar și epistemologiei pozitiviste. „Ceea ce este caracteristic gândirii lui Hoffding", subliniază Masci, „este să proclame originalitatea ireductibilă a realității și, în același timp, să mențină uniunea dintre ființă și gândire [846]". În această perspectivă, care are afinități profunde cu pragmatismul lui James și cu spiritualismul lui Bergson (gândiți-vă la viziunea lui Bergson asupra principiului realității ca „evoluție creativă"), există o concepție a categoriilor ca forme vii și dinamice. În această perspectivă, categoriile sunt deduse și extrase din lumea schimbătoare a experienței, care este viața și plasticitatea: „Conceptul nu este o schemă fixă, întrucât mintea care îl formulează nu se limitează în interiorul ei. Nu conceptele, ci mintea gândește. [...] Hoffding își propune să ne facă conștienți de această gândire vie, activă, superioară categoriilor unei logici statice. Își propune să ne arate cum gândirea domină categoriile, le modelează de-a lungul drumului experienței și chiar le poate schimba, abandonându-le pe cele vechi în favoarea unora noi, deoarece categoriile sunt produsul gândirii, care lucrează asupra obiectelor experienței și al acestor obiecte însele. Și este posibil ca experiența, care nu este niciodată completă, să întâlnească obiecte care necesită noi atitudini, noi forme de gândire și ca gândirea însăși să își schimbe atitudinile față de obiectele experienței, respingând vechile forme. Pentru Hoffding, gândirea este un lucru viu, nereductibilă la

[844] Cf. H. H OFFDING , *Gândirea umană: formele și problemele sale,* trad. din ediția daneză de J. de Coussange, Prefață de M. E. Boutroux, Paris, Alcan, 1911.

[845] PC, p. 262.

[846] PC, p. 263.

scheme fixe.[847]

Observați relevanța speculativă a acestor comentarii ale lui Masci asupra poziției lui Hoffding: ele sunt, de asemenea, pe deplin în ton cu științele cognitive moderne, care propun adesea o viziune plastică și dinamică asupra minții, o viziune în care fiecare aparat categorial este explicat în raport cu mediul natural și social în care este inserat individul.

Masci împărtășește în mod expres poziția lui Hoffding cu privire la necesitatea de a depăși rigiditatea aparatului categorial al lui Kant pentru a propune o teorie a minții născută din contactul viu cu experiența: „Prin urmare, nu se poate crea un

[847] PC, p. 263.

cadru stabil și complet de categorii [așa cum făcuse Kant], așa cum ar susține intelectualii dogmatici. Gândirea nu este un ecou, nu este expresia abstractă a țesăturii imuabile a lucrurilor [aici putem detecta o critică *ante litteram* a fenomenologiei transcendentale a lui Husserl, care își propune să surprindă *eidosul,* universalitatea fenomenelor lumii, a unei lumi înțelese ca platonice, «îmbrăcată în idei» *(Ideenkleid)];* gândirea este împletită cu viața lucrurilor și este progresivă odată cu ele. Devenirea sa constă în atitudinile evolutive pe care interacțiunea sa cu lucrurile, experiența sa asupra lor și progresul lor le generează în ea. Potrivit lui Hoffding, filosofia nu trebuie să scufunde raționalul în material, [...] ci trebuie să conecteze viața la viața realității, deoarece gândirea se formează din schimbul intim al conștiinței cu realitatea.[848]

Totuși, Masci își exprimă rezerve și cu privire la Hoffding și la teoria sa „transformistă" a categoriilor: în această poziție, categoria este aproape copleșită și anulată în curentul experienței aflat în continuă schimbare. Cunoașterea însăși, în această formă radicală de empirism, ar fi aproape anulată sau imposibilă: într-un flux perpetuu al conștiinței, nicio sinteză cognitivă reală nu ar fi posibilă. Prin urmare, Hoffding postulează „o conștiință reflectată fără nicio calitate particulară, fără nicio organizare determinată; conceptul de categorie așa cum este măturat de curentul [...] experienței, posibilitatea cunoașterii fără puncte de referință, adică fără forme stabile și posibilitatea ca, fără acestea, sinteza și analiza să aibă valoarea cunoașterii [849]". Masci, deși împărtășește cu Hoffding necesitatea unei concepții dinamice a categoriilor, vede limitări epistemologice semnificative în poziția sa: „Categoria [în perspectiva lui Hoffding] nu este altceva decât unda superficială a curentului conștiinței în experiență; experiența o creează, experiența o șterge [850]". Prin urmare, filosoful italian declară concluziile teoretice ale lui Hoffding inacceptabile, deoarece în această concepție [849] „cunoașterea, chiar dacă s-ar putea spune că este constituită, este o [850] cinematografie, o lanternă magică, o succesiune de umbre care [851] dispar, dintre care niciuna nu poate fi spusă a fi adevărată [851]". În

PC, p. 264.
PC, p. 265.
Ibidem.

[851] *Ibidem.*

această viziune - subliniază Masci - conștiința însăși ar rămâne scindată și fragmentată, subiectivitatea nu ar mai avea nici o identitate stabilă, nici garanții epistemologice solide: perspectiva lui Hoffding, dacă ar fi luată în radicalitatea sa, ar duce la aceleași rezultate ca și cea a lui David Hume, pentru care mintea este ca un teatru unde percepțiile își fac apariția fără să existe vreo identitate temporală a stărilor individuale de conștiință. Sinele ar fi caracterizat printr-o *Zersplitterung,* o fragmentare radicală. Este atunci clar că „teoria lui Hoffding este un adevărat nihilism cognitiv. Ca orice empirism radical, și cel al lui Hoffding are succes [are ca rezultat], afirmând opusul, în teoria lockeană [și humeană] a *tabulae rasa,* deoarece conștiința este imaginată ca neavând o natură determinată în afara experienței" [852].

După ce a evidențiat deficiențele celor cinci teorii asupra categoriilor menționate mai sus - dar și ale altor perspective filosofice [853]- Masci își propune să „determine bine conceptul de categorie, pentru a putea apoi întocmi o listă a acestora" [854].

Să prezentăm acum *pars construens-ul* discursului lui Masci despre categorii. În primul rând, să spunem că, în continuitate cu tradiția kanțiană, el afirmă că categoriile sunt conceptele generale prin care gândirea noastră este capabilă să schematizeze realitatea, adică să o determine în cunoaștere, dându-i sens și semnificație. Categoriile sunt, așadar, incluse într-o teorie a formării experienței, un fel de *Lehre vom*

---

[852] PC, p. 267. Conform lui Masci, perspectiva lui Hoffding și a fiecărui empirist radical are consecințe incontestabile, sceptice și nihiliste: „dacă formele [adică categoriile] sunt variabile, dacă apar și se stabilesc la orizontul conștiinței, unde este cunoașterea? Unde este adevărul?" (PC, p. 266). Dacă categoriile „sunt forme tranzitorii, singura consecință posibilă este că, întotdeauna și iremediabil, cunoașterea este o simplă fantasmagorie, iar adevărul este de neatins" (*ibidem*).

[853] Masci afirmă că „intuiționismul lui Bergson este agnostic, mecanismul asociativ este pregnostic, iar formalismul kantian, care vede cunoașterea ca rezultând din aplicarea formelor de inteligență la intuiție, intră în conflict cu psihologia și nu reușește să explice cum poate apărea cunoașterea din elemente care nu o conțin, din categorii goale și inteligență oarbă. Pragmatismul, care nu admite decât interesul practic ca fiind constitutiv al reflecției, nu reușește să realizeze că acest interes se transformă curând în cel al utilizării gândirii de dragul ei în sine și al adevărului" (PC, p. 265).

[854] PC, p. 267.

Bild: ele sunt formele active, originale și universale ale gândirii care ne permit să obținem o imagine (*Bild*) a realității. Masci definește categoria ca fiind „o formă activă [de gândire] menită să formeze experiența, nu o formă fixă pe care mintea o are în sine înainte de orice experiență [855]". Există, așadar, o relație de determinare reciprocă între categorie și experiența extrasubiectivă. Poziția lui Masci este una de „realism transcendental", în care valoarea universală a categoriilor nu este definită a priori, ci rezultă din contactul concret cu experiența: „Dar pentru ca categoria să fie forma mentală a experienței [...], trebuie să fie un concept, care este cadrul ideal al tuturor conceptelor determinate posibile. [...] Categoria se extinde atunci când ființa se extinde și când gândirea se extinde. Este o determinare a ființei pentru că este o determinare a gândirii și invers; adică este condiția generală a cognoscibilității [856]." Masci subliniază că poziția sa se distanțează de orice formă abstractă de idealism și ia în considerare în mod adecvat lumea experienței care este *Lebenswelt,* „lumea vieții": „Natura realistă a definiției pe care am adoptat-o servește la evidențierea caracterului fundamental al fiecărei categorii, adică a ființei în esență îndreptate spre realitate, al cărei caracter inteligibil [adică transcendental] [857]. "

Am subliniat deja că perspectiva lui Masci propune o concepție organică a realității în care natura și spiritul formează un fel de *continuum* , o „continuitate în diferență". Chiar și în cadrul „monismului său psihofizic", el identifică clar două ordine ale realității, natura și spiritul, care dau naștere la două ordine de categorii: „cele referitoare la întreaga realitate [materială] și cele specifice realității spirituale [858]". El specifică faptul că „teoria cunoașterii se ocupă doar de primele, iar pentru cea din urmă se limitează doar la recunoașterea valorii și funcției lor [859]". În acest sens, Masci reiterează, în cuvinte diferite, distincția kantiană dintre constitutiv și regulativ, dintre judecata determinantă și cea reflectantă; prima ne oferă o cunoaștere a realității care este universală și necesară, cea de-a doua o cunoaștere de natură simbolică, rodul „reflecției" noastre asupra fenomenelor deja

[855] PC, p. 268.
[856] PC, pp. 368-369.
[857] PC, p. 270.
[858] *Ibidem.*
[859] *Ibidem.*

cunoscute. Această „reflecție secundară" provine din sentimentele noastre de ordine, scop, frumusețe și se naște dintr-o interpretare a realității bazată pe valorile culturii noastre.

În general, subliniază Masci, avem trei ordine de categorii: formală, reală și ideală. Acestea formează lumea ca un întreg sub forma, respectiv, gândibilității, realității obiective și valorii: „în prima, ideea de gândibilitate [a realității] domină, în cea de-a doua, ideea de existență, în cea de-a doua, ideea de valoare". Aceasta înseamnă că „gândirea se poate referi la realitate într-unul din aceste trei moduri: fie în măsura în care este gândibilă, fie în măsura în care este gândibilă și reală, fie în măsura în care este gândibilă și reală și are valoare [860]". Observăm că Masci, pe baza unui kantianism revizuit și extins, construiește un sistem de filosofie bazat pe un nou tabel de categorii, un tabel care ține cont de complexitatea și de cele mii de niveluri care constituie realitatea. Astfel, sub umbrela „gândibilității realității", el plasează categoriile de unitate și multiplicitate, de identitate și diferență. În grupul categoriilor reale, adică cele care au o corespondență ontologică în lumea însăși (aproape un fel de universale prezente *în re),* filosoful plasează categorii precum substanța, cauza, devenirea, evoluția, totalitatea și finalitatea. În al treilea grup, cel al categoriilor privind valoarea, el identifică două sfere subordonate: „cea a categoriilor practice (ale spiritului practic sau ale valorilor practice), adică categoriile economice, juridice și morale; și cea a categoriilor contemplative, adică esteticele, filosofice și religioase, care includ și practicile și leagă cele două sfere ale realității, natura și spiritul " [861].

După cum am văzut, categoriile lui Masci îmbrățișează realitatea în întregime; ele sunt funcțiile prin care mintea îmbrățișează conceptual atât realitățile materiale, cât și pe cele spirituale. De asemenea, observăm că această extindere și resemantizare a categoriilor kantiene se situează în cadrul distincției epistemologice - de asemenea, de origine kantiană - dintre cunoaștere *(wissen)* și gândire *(denken).* Această distincție speculativă își are ecou în titlul lucrării majore a lui Masci: *Gândire și cunoaștere.* Cunoașterea științifică, cea de natură universală și necesară, este întotdeauna limitată la fenomene și

[860] PC, p. 270.

[861] PC, p. 271.

experiență obiectivă. Cu toate acestea, categoriile proprii domeniului spiritual sunt capabile să privească dincolo de limitele cunoașterii științifice, permițând legitimitatea domeniului noumenal, ceea ce Kant a identificat ca fiind gândibil *(denkbar)* și postulat, dar nu și științific cognoscibil. Prin atribuirea unei valori epistemologice și categoriilor spiritului - cum ar fi finalitatea - Masci lărgește semnificativ orizonturile rațiunii. Atribuind o „funcție de reglementare" precisă categoriilor spirituale, el propune un discurs speculativ care nu exclude în mod prejudiciabil afirmarea metafizicii și a transcendenței religioase.

2.6. Lărgirea orizonturilor raționalității: o „filosofie a limitelor" deschisă spre mai departe.

Masci construiește un sistem filosofic care explică realitatea *ex principiis mentis,* pornind de la funcțiile transcendentale ale minții: categoriile. Acestea – așa cum subliniază și Cassirer – sunt cele care permit o concepție a lumii în ansamblul ei, cuprinzând atât aspecte cantitative și științifice, cât și pe cele spirituale și valorice în mod specific.

„Spiritul sistematic" care pătrunde în opera lui Masci nu are ca rezultat o închidere totalizantă: spre deosebire de Hegel și hegelianismul său contemporan (Croce și Gentile), el nu intenționează să construiască un sistem care să deducă realitatea și istoria umană în întregime. Filosofia lui Masci rămâne ferm ancorată în experiența empirică și, prin urmare, rămâne fidelă limitelor cunoașterii, Grenzen-ului *teoretic* despre care vorbește Kant. Este o „filosofie a limitelor" care, totuși, își îndreaptă privirea și spre dincolo și transcendent, dincolo de limitele însăși ale cunoașterii științifice. El afirmă cu un rafinat *spirit de finețe* că categoriile proprii dimensiunii spirituale, precum și cele de natură etică și religioasă, deși depășesc cunoașterea științifică, au o valoare orientativă fundamentală pentru umanitate. Ele constituie un fel de lărgire a orizonturilor rațiunii însăși: «O teorie a cunoașterii, care se dorește a fi completă, nu poate neglija acele categorii [cele spirituale] care, deși nu sunt universale și necesare în sens absolut, sunt de așa natură încât să adapteze mai complet gândirea

la realitate și aceasta la aceea» [862]. În Masci putem găsi, așadar, presupozițiile unei filozofii hermeneutice: acolo unde se opresc posibilitățile cognitive științifice, adică cele de natură universală și necesară, preia controlul interpretarea, capacitatea hermeneutică proprie spiritului uman capabil să înțeleagă realitatea în termeni simbolici, spirituali și religioși. Pentru a avea o viziune asupra realității în complexitatea ei, științele experimentale și categoriile lor epistemologice respective nu sunt suficiente, este necesar să ne confruntăm cu ceea ce Platon în *Fedon* (114 d) a definit deja ca fiind „riscul frumos al interpretării" *(kalòs sau kíndynos).*

Perspectiva lui Masci, în opinia noastră, deține un potențial teoretic considerabil care poate fi redescoperit și dezvoltat: este o filozofie anti-reducționistă care rămâne ancorată „în punctul de vedere al finitului", dar recunoaște limitele concepțiilor despre lume și ale științelor umaniste parțiale și reductive, cum ar fi cele tipice scientismului, materialismului și unor forme de naturalism. Prin urmare, scopul lui Masci este de a proteja valorile spiritului și ale libertății, valori adânc înrădăcinate într-o concepție religioasă a realității. Conștiința transcendentală despre care vorbește filosoful nu se limitează la imanență și nici nu este *autoctis-ul lui Gentile* , ci mai degrabă o posibilă deschidere către transcendență, chiar către transcendență de natură specific teistă și creștină. Masci, însă, respectă profund diferența dintre rațiunea filosofică și credința religioasă. El propune doar o filozofie care nu este închisă în mod prejudecățios față de dimensiunea religioasă a existenței. Prin urmare, în Masci găsim o perspectivă teoretică ce consideră legitimă și o deschidere către mister, care lasă loc momentului specific religios din viața conștiinței: „Filosofia nu poate fi decât concepția unitară a experienței și nu o poate transcende. Dar, din moment ce experiența nu este niciodată infinită sau absolută, există loc pentru religie. Aceasta face apel la o experiență posibilă superioară, dar reprezentările pe care ni le oferă despre aceasta se încadrează întotdeauna în limitele experienței finite. Experiența finită, din care este o extensie în infinit, este o *cerință continuă* și, prin urmare, legitimitatea sa ideală nu poate fi negată. Dar niciuna dintre reprezentările sale nu ar putea primi o valoare supraempirică decât *per*

[862] PC, p. 272.

speculum et in aenigmate. Ultimul cuvânt al religiei trebuie să fie *mister* ."[863]

[863] PC, p. 441.

Studiul II

Personalismul lui Luigi Stefanini: un ante litteram hermeneutic filozofic . (O posibilă comparație cu Paul Ricoeur)

1. Personalismul lui Stefanini ca hermeneutică filosofică *ante litteram*

Perspectiva filosofică a lui Luigi Stefanini a fost definită de interpreții recenți ai gândirii sale drept „personalism al cuvântului” [865] și „personalism hermeneutic [866]”. Cu siguranță, din cauza morții sale premature (16 ianuarie 1956), Stefanini nu a putut experimenta evoluțiile pe care le-a cunoscut gândirea secolului al XX-lea în revoluția lingvistică și hermeneutică. Cu toate acestea, împărtășim tezele lui Stephane Oppes și Armando Rigobello, conform cărora speculația filosofului din Treviso conține *în embrion* multe dintre elementele care caracterizează hermeneutica contemporană. În special, tipul de hermeneutică cu care poate fi comparată poziția lui Stefanini, atât din punct de vedere al afinităților tematice, cât și al atitudinii de cercetare, este, în opinia noastră, cel dezvoltat de filosoful francez Paul Ricoeur, „o hermeneutică înscrisă într-o intenționalitate ontologică și care găsește în persoană sursa activității interpretative [867]”. O comparație detaliată între Stefanini și Ricoeur pe temele cercetării ontologice și ale limbajului pare potrivită și fructuoasă, inclusiv pentru a identifica clar la Stefanini poziția unei hermeneutici personaliste, o hermeneutică filosofică * *ante litteram* * centrată pe viziunea persoanei

---

[865] S. O PPES , *Filosofia cuvântului între neohegelianism, neopozitivism și tradiția creștină,* în Diversi autori, editat de G. Crinella, *Luigi Stefanini. Limbaj, interpretare, persoană,* Studium, Roma 2001, pp. 97-133, p. 132.

[866] *Ibidem* .

[867] A. R IGOBELLO , *Istoriografia ca hermeneutică,* în Diversi autori, *Luigi Stefanini. Limbaj, interpretare, persoană* , op. cit., pp. 1-11, p. 7.

umane ca sursă a ființei și a cuvântului.

Filosofia interpretării și a înțelegerii *(Verstehen)* care poate fi deslușită în poziția lui Stefanini și chiar mai explicit în cea a lui Ricoeur este, însă, departe de rezultatele istoriciste și nihiliste ale unei mari părți a reflecției hermeneutice contemporane: multe dintre propunerile actuale de hermeneutică filosofică, inspirându-se de la Nietzsche, dizolvă noțiunea de adevăr într-o interpretare și un „joc de metafore", negând adesea chiar posibilitatea unui sens ulterior dincolo de limitele cunoașterii și interpretării umane în sine [868]. Atât Stefanini, cât și Ricoeur sunt, prin urmare, departe de o hermeneutică care se apropie de „gândirea slabă" a lui Gianni Vattimo sau de deconstructivismul lui Jacques Derrida.

Nu aș ezita să-l definesc pe Stefanini drept un „filosof al înțelegerii și interpretării": parcursul său filosofic este caracterizat de căutarea înțelegerii realității umane în întregime și este îmbogățit de o rafinată „artă a interpretării". Stefanini ne-a oferit două exemple magistrale ale acesteia din urmă în monografiile sale despre Platon și Gioberti. Unul dintre elementele care au caracterizat noțiunile de interpretare și înțelegere, reperabil atât la Stefanini, cât și la Ricoeur și, de asemenea, la Luigi Pareyson, este cel al inepuizabilității interpretării și înțelegerii

---

[868] Această extraneitate a personalismului lui Stefanini față de derivele nihiliste ale hermeneuticii contemporane a fost bine evidențiată atât de Rigobello, cât și de Renato Pagotto: «Străin de gândirea lui Stefanini [...] este sensul hermeneuticii care dizolvă orice obiectivitate într-o rețea de interpretări, o concepție cu rezultat nihilist care își are rădăcinile în Nietzsche și, prin Heidegger, ajunge la Gadamer, unde, însă, rezultatul nihilist se dizolvă într-un istorism pe cât de total, pe atât de problematic, descris prin împletirea schimbătoare a orizonturilor interpretative» (A. R IGOBELLO , *La storiografia come ermeneutica,* în Aa. Vv., *Luigi Stefanini. Linguaggio, interpretazione, persona,* op. cit., p. 7); «Am fost suficient de imprudent să accept observația unui vorbitor care, la Treviso, s-a exprimat că Stefanini era înclinat spre o filosofie slabă. [...] Acum îmi dau seama că acea distincție [dintre filozofiile puternice și cele slabe] respecta moda dominantă a vremii (*Verwindung* , depășirea sau depășirea metafizicii, în favoarea metodei hermeneutice), dar nu putea fi aplicată lui Stefanini. [...] Stefanini nu a renunțat niciodată la fundamentul metafizic, înțeles radical, în sensul specificat în teoria persoanei» (R. P AGOTTO , *Limbaj și interpretare,* în Aa. Vv., *Luigi Stefanini. Limbaj, interpretare, persona,* op. cit., pp. 87-96, p. 92).

în sine, adică al inepuizabilității cercetării filosofice însăși: „rezultatele altor științe pot fi rezumate într-un manual care este un mijloc ușor de cunoaștere; dar o viață întreagă nu este suficientă pentru a învăța știința științelor [869]". Pentru Stefanini, cei care „nu discern misterul renascut la marginea fiecărei soluții și a fiecărei concluzii" nu caută cu adevărat adevărul [870]. Prin urmare, Stefanini înțelege filosofia în sensul platonician de *scepsis,* „căutarea" adevărului a cărui existență este intuită intern, dar niciodată posedată pe deplin și nici nu este „vreodată posibil să-l formulezi" [871]sau să-l deduci din teoreme logice. Hermeneutica lui Stefanini este înțeleasă ca o aproximare a unui adevăr care are caracterul existențial al „mărturiei interioare": imperativul *scepticismului* este cel augustinian al întoarcerii la sine *(in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas)* , iar exercitarea sa concretă se realizează, cum ar spune Ricoeur, „în practica unei vieți întregi": „De aceea, nu trebuie să se pretindă că se închide adevărul în câteva propoziții și câteva definiții. Numai cei care își dedică întreaga existență cercetării conștiincioase și acumulează toate experiențele, primind toate mărturiile simțurilor, ale rațiunii, ale intelectului, care mai presus de toate, cu o dragoste fervență, cultivă în ei înșiși o afinitate cu obiectul spre care spiritul tinde neîncetat în ascensiunea sa ideală, numai aceia vor putea să-și realizeze *imperfect* aspirațiile pe acest pământ și să se pregătească pentru viziunea pe deplin pașnică în viața viitoare" [872]. Hermeneutica lui Stefanini este, așadar, înțeleasă ca un efort de apropiere de înțelegerea interiorității umane în care există o urmă a unei prezențe care o precede și o întemeiază, care este „mai intimă nouă decât noi înșine și mai superioară nouă decât noi înșine": acesta este augustinianul *„interior intimo meo et superior summo meo* " [873]. În această perspectivă, chiar și cuvântul uman își găsește izvorul într-o concepție a persoanei ca *imago Dei* și se bazează pe o metafizică a interiorității. Putem spune că hermeneutica practicată de Stefanini nu este nicidecum o renunțare la metafizică: se califică drept un proces

---

[869] L. STEFANINI , *Platon,* vol. I, Cedam, Padova 1949 [2], p. XXXII (prima ediție a vol. I din PLATON *datează* din 1932, cea a vol. II datează din 1935).

[870] *Ibidem.*

[871] *Ibidem,* p. XXX.

[872] *Ibidem* , p. XXXIII.

[873] A GOSTINO D' IPPONA , CONFESSIONES *,* III, 6, 11.

infinit și inepuizabil de căutare a adevărului și are ca ideal *telos* o interpretare a persoanei ca ființă (*sum*) înrădăcinată în infinitatea transcendenței divine *(plaenitudo essendi* în termeni tomiști). În perspectiva hermeneutică a lui Stefanini, noțiunea de adevăr nu este, așadar, rezolvată într-un orizont istoricist: *în afară de hominis,* căutarea adevărului este inepuizabilă și își găsește fundamentul ultim în dimensiunea transcendenței religioase. Adevărul este portretizat ca *„adaequatio* căutată cu neliniște de om printr-un proces indefinit de aproximare în care constă perfectibilitatea vieții și a cunoașterii [874]". În paginile următoare, vom încerca să evidențiem posibilele analogii care pot fi găsite la Stefanini și Ricoeur în ceea ce privește însăși modalitatea de înțelegere a căutării adevărului prin metodologiile hermeneuticii.

2. Stefanini și Paul Ricoeur: inspirația lor personală și creștină comună

În Stefanini și Ricoeur, în ciuda contextelor culturale diverse în care au trăit, putem găsi puncte de referință comune care au jucat un rol decisiv în dezvoltarea gândirii lor: Platon, Augustin, Pascal, Bergson și spiritualismul francez, personalismul lui Emmanuel Mounier, au fost figuri și mișcări de gândire cu care ambii filosofi s-au implicat pe larg în formularea unei filosofii care ia în considerare contribuția fundamentală a creștinismului. Atât Ricoeur, cât și Stefanini pot fi definiți ca „filosofi creștini": înțelepciunea biblică a constituit pentru amândoi un orizont de sens spre care se puteau orienta, în ciuda conștientizării mereu vigilente a unei diferențe esențiale de metodă dintre cercetarea speculativă și credința religioasă [875]. Putem spune că, pentru ambii gânditori, spiritualitatea creștină a fost o paradigmă de

---

[874] L. STEFANINI , *Perspectiva mea filosofică,* editată de Asociația Filosofică din Treviso, Canova, Treviso 1996, p. 28; *Perspectiva mea filosofică este textul unei* LUCRĂRI susținute de Stefanini la Padova în cadrul unei serii de conferințe din 1949-1950.

[875] Dovezi ale angajamentului intelectual al celor doi gânditori și pe plan religios și teologic sunt, de exemplu, următoarele două volume: L. STEFANINI , *La Chiesa Cattolica,* Principato, Milano 1944 (Morcelliana, Brescia 1952 2); P. RICOEUR - A. LACOCQUE , Penser LA Bible , SEUIL , PARIS *1998* .

referință care le-a ghidat investigațiile hermeneutice către o temă - cea a persoanei și a interiorității subiectului - care, în ciuda contextelor diverse în care s-a dezvoltat, a constituit firul comun al cercetării lor filosofice.

Am discutat despre diversitatea contextelor. Pentru a înțelege mai bine căile filosofice care i-au distins pe cei doi gânditori, este important să observăm divergențele esențiale ale *Sitz im Leben* („terenul original" al ideilor) și contextele speculative cu care s-au angajat. În Italia, în prima jumătate a secolului al XX-lea, filosofia dominantă a fost în esență idealistă: deosebit de influente au fost „istoricismul absolut" al lui Benedetto Croce și actualismul lui Giovanni Gentile. Prin urmare, sarcina lui Stefanini a fost să caute să dezvolte un „idealism creștin" - acesta este și titlul uneia dintre lucrările sale [876]- în care, în opoziție puternică cu un imanentism bazat pe transcendența interpersonală a activității spiritului *(Geist* în limbaj hegelian), noțiunea de individ și persoană să fie reintrodusă. Încercarea speculativă a lui Stefanini a fost, așadar, să depășească închiderea imanentistă și istoricistă a idealismului pentru a afirma valoarea persoanei ca singularitate și transcendență individuală. Ricoeur s-a confruntat cu perspective filosofice dominante diferite și multiple: în Franța, deși a existat o confruntare amplă cu Hegel (gândiți-vă la Octave Hamelin, Jean Wahl, Jean Hyppolite și Alexandre Kojève), idealismul nu a fost niciodată dominant, iar confruntarea directă a lui Ricoeur a fost mai degrabă cu existențialismul lui Gabriel Marcel și Karl Jaspers, cu fenomenologia lui Husserl, cu Heidegger, cu structuralismul, cu hermeneutica suspiciunii (Marx, Nietzsche și Freud) și, începând cu anii 1970, cu filosofia limbajului analitic. Perspectiva hermeneutică a lui Ricoeur s-a născut, așadar, dintr-o strânsă implicare critică cu principalele curente de gândire care au cuprins secolul al XX-lea. În ciuda fidelității sale substanțiale față de o temă centrală - cea a subiectivității - Ricoeur nu s-a sfiit niciodată să o reexamineze și să-i evalueze condițiile de posibilitate în lumina

[876] Vezi L. STEFANINI , *Idealismul creștin,* R. Zannoni, Padova 1931. O reconstrucție amplă și detaliată a întregului parcurs speculativ al lui Stefanini, considerată și în raport cu cultura filosofică italiană și europeană a secolului al XX-lea, este conținută în volumul lui G. CAPPELLO , LUIGI STEFANINI . *Din lucrările și corespondența din arhiva sa* , Cărți ale Fundației Luigi Stefanini, Europrint Edizioni, Treviso 2006.

noilor cerințe speculative care au apărut din când în când de-a lungul anilor. Fără a extinde termenii, putem spune că și Ricoeur a fost susținătorul a ceea ce Stefanini definește ca o *revendicare* în raport cu filosofiile moderne și contemporane: este o „revendicare" a tot ceea ce ar putea fi acceptabil și împărtășibil în ele [877]. Relația critică a lui Ricoeur cu filosofiile care au cuprins secolul al XX-lea nu poate fi, însă, definită doar prin exigența speculativă de „revendicare", așa cum se regăsește explicit la Stefanini, ci poate fi înțeleasă și ca o „metodă de integrare". Aceasta din urmă este metoda hermeneutică urmată de gânditorul născut la Treviso însuși: constă în „a compara embrionul original cu fiecare experiență ulterioară de gândire și viață, pentru a-i testa rezistența și a-l îmbogăți cu fiecare incizie fertilizantă [878]". Ceea ce Stefanini numește „metoda de integrare" conturează, de asemenea, în opinia noastră, una dintre trăsăturile distinctive ale stilului hermeneutic al lui Ricoeur: atitudinea speculativă a gânditorului francez față de perspectivele filosofice îndepărtate de el ca metodă și scop este întotdeauna cea a căutării unei posibile „integrări". Putem spune că hermeneutica lui Riceur este pătrunsă de o *caritate interpretativă* care îl împinge să nu se opună niciodată radical unei investigații filosofice diferite de a sa: chiar și în raport cu Heidegger (gânditorul „dizolvării" subiectivității umane în ființarea de natură impersonală), Ricoeur evită o opoziție radicală și încearcă să examineze acele aspecte ale reflecției filosofului german care sunt cele mai

---

[877] Într-un articol din 1929, Stefanini amintește că *revendicatio* este un termen juridic folosit de gânditorii creștini timpurii în raport cu filozofiile păgâne: el intenționează să adopte acest termen pentru a-și califica relația cu acele aspecte ale gândirii moderne și contemporane care pot fi cel mai bine reflectate în perspectiva sa filosofică personală. Vezi L. STEFANINI , REIVINDICATIO , în «Convivium», I, 1929, pp. 86-100. Marino Gentile a scris că Stefanini, prin termenul *revendicatio,* a vrut să indice acest lucru: «revendicarea a tot ceea ce ar putea fi acceptabil în idealismul în sine și mai ales în acel sens de interioritate, care aparține domeniului naturii umane și istoriei cercetării filosofice, dar numai cu hrana vie a tradiției creștine a putut să-și dea cele mai valide expresii și în sfera naturală și filosofică» (M. GENTILE , LUIGI *Stefanini,* în «Studia Patavina», III/3 (1956), pp. 366-367).

[878] L. STEFANINI , *Perspectiva mea filosofică,* OP . cit., p. 30.

„integrabile” cu perspectiva sa de cercetare [879].

Nucleul ideal original din care se dezvoltă investigațiile lui Stefanini și Ricoeur se găsește, în opinia noastră, în poziția lor personalistă comună: noțiunea de persoană constituie pentru ambii gânditori, deși cu accente diferite, un punct constant de referință și orientare. Putem, însă, observa o diferență esențială care caracterizează cele două abordări filosofice centrate în jurul ideii de persoană: în timp ce Stefanini definește clar o „ontologie a persoanei” („ființa este o persoană sau face parte din actul efectiv al persoanei” [880]), la Ricoeur, așa cum vom vedea analizând cel de-al zecelea studiu al operei sale *Soi-même comme un autre,* această ontologie rămâne un „tărâm făgăduit” pentru cercetarea sa, aproape un ideal regulativ care, deși animă investigația teoretică, nu atinge niciodată o tematizare completă.

Ceea ce îi unește pe Stefanini și Ricoeur, în ciuda distanței cronologice care îi separă pe cei doi gânditori, este cu siguranță interesul lor comun pentru figura lui Emmanuel Mounier și mișcarea care a apărut în jurul revistei sale *Esprit.* Amândoi împărtășesc abordarea existențială a lui Mounier asupra persoanei umane, atenția sa la dinamica interiorității și angajamentul său etico-politic. Cu toate acestea, atât Stefanini, cât și Ricoeur, spre deosebire de Mounier, se situează într-o tradiție academică consolidată și, deși recunosc urgența gândirii filosofice centrate în jurul noțiunii de persoană, se distanțează de militantismul excesiv care a caracterizat mișcarea personalistă. Ambii, însă, subliniază, deși cu tonuri diferite, valoarea speculativă a cercetării care face din persoana umană scopul său ideal. Cu aceste cuvinte, de exemplu, s-a exprimat Ricoeur în anii 1990 asupra acestui concept: «Persoana rămâne, chiar și astăzi, termenul cel mai potrivit pentru a da impuls cercetării pentru care nici termenul de conștiință, nici cel de subiect, nici cel de individ nu sunt adecvate» [881]; „Dacă

---

[879] , a se vedea P. RICOEUR , *Heidegger et la question du sujet,* în I DEM , *Le conflit des interprétations, Essais d'herméneutique,* Seuil, Paris 1969; Traducere în italiană de R. Balzarotti, F. Botturi, G. Colombo, Prefață de A. Rigobello, *Heidegger și problema subiectului,* în I DEM , *Il combattimento delle interpretazioni,* Jaca Book, Milano 1977, 1999 [3], pp. 239-250.

[880] L. STEFANINI , *Perspectiva mea filosofică,* op. cit., p. 27 .

[881] P. R ICOEUR , *Prelegeri 2. Țara filozofilor,* sez. *Approches of the Person* [1990], Seuil, Paris 1992; tr. ea. și editat de I. Bertoletti, *Della persona,* în I

persoana se întoarce, este pentru că rămâne cel mai bun candidat pentru a susține luptele juridice, politice, economice și sociale [882]. ”

Unul dintre elementele care diferențiază personalismul lui Stefanini de cel al lui Ricoeur poate fi identificat în însăși concepția pe care o au despre persoană: în primul, această noțiune este caracterizată de un puternic sens ontologic și metafizic („ființa este personală” [883]), în cel de-al doilea se plasează în continuitate cu definițiile etico-juridice date de Kant, pentru care persoana este un concept al rațiunii practice și este un subiect uman demn de respect *(Achtung),* un subiect care trebuie considerat întotdeauna ca un „scop în sine *(Zweck an sich)* și niciodată ca un mijloc” [884].

DEM , *La persona,* Morcelliana, Brescia 1997, pp. 37-71, p. 38.

[882] I DEM , *Prelegeri 2. Țara filozofilor* , sez. *La personae* (*Meurt le personalisme, revient la personae* [1983]), tr. it., *Personalismul moare, persoana se întoarce,* în I DEM , *Persoana,* op. cit., p. 21-36, p. 27.

[883] L. S. STEFANINI , *Perspectiva mea filosofică,* op. cit., p. 9.

[884] I. K ANT , *Fundamentele metafizicii din șezut* [1785], în *Kant's gesammelte Schriften,* Akademie-Ausgabe, Volumul IV, p. 429; trad. it. și editată de V. Mathieu, *La fondazione della metafisica dei morali,* Rusconi, Milano 1988 [2] , p. 126. Cu aceste cuvinte comentează Ricoeur caracterizarea kantiană a persoanei, scoțând în evidență valoarea acesteia în raport cu alteritatea: „Prin respect, persoana se află imediat situată într-un mediu de oameni a căror alteritate reciprocă este riguros fondată pe ireductibilitatea lor, în orice caz, la mijloace; cu alte cuvinte, existența lor este demnitatea lor, valoarea lor necomercială și neprețuită. Când fiecare persoană nu numai că îmi apare, ci se postulează absolut ca un scop în sine care îmi limitează pretențiile de a o obiectiva teoretic și de a o utiliza practic, atunci ea există în același timp PENTRU *mine și în sine.”* Pe scurt, existența celuilalt este o existență-valoare» (P. RICOEUR , *Simpatie și respect. Phénoménologie et éthique de la seconde personne,* în I DEM , *A l'école de la phénoménologie,* Vrin, Paris 1986, 2004 [2] , pp. 333-360; traducere italiană și editată de F. Riva, *Simpatie și respect. Fenomenologie și etică a celei de-a doua persoane,* ÎN E. L ÉVINAS , G. MARCEL , P. RICOEUR , *Gândul celuilalt, EdizioniLavoro,* ROMA 1999, pp. 13-38, pp. 27-28). Ricoeur, însă, îi reproșează lui Kant «neîncrederea sa melancolică față de afectivitate» *(ibidem,* p. 28) și ia în considerare și analizele fenomenologice ale subiectivității umane efectuate de Max Scheler (vezi *ibidem,* p. 29 și următoarele).

3. Analiza interiorității și abordări concrete ale misterului ființei

Tema fundamentală a cercetărilor atât ale lui Stefanini, cât și ale lui Ricoeur poate fi identificată în subiectivitate. Întrebarea centrală care ghidează analizele filosofice ale ambilor gânditori este, fără îndoială, „întrebarea *cine ?" :* este încercarea de a defini valoarea acelei identități a sinelui care vorbește, narează, acționează în istorie și este subiectul imputării morale. La Stefanini, această cercetare asupra subiectivității umane este în primul rând una ontologică: este caracterizată ca o încercare de a oferi o bază speculativă solidă pentru acel personalism care la Mounier avea mai presus de toate un *caracter exigent și captivant,* un angajament etico-politic concret. La Ricoeur, însă, cercetarea asupra subiectivității este doar „intenționat" de natură ontologică: această intenționalitate latentă a investigațiilor lui Ricoeur iese la iveală în special în al zecelea studiu despre *Sinele ca Altul,* care poartă titlul semnificativ *„Spre care ontologie?".* Acest studiu nu își propune să ajungă la concluzii finale și definitive asupra statutului ontologic al identității umane: așa cum subliniază însuși autorul, deși își propune „să scoată în evidență implicațiile *ontologice* ale investigațiilor anterioare plasate sub titlul de hermeneutică a sinelui".[885] [886]Are un [887]caracter hotărât „exploratoriu" și problematic.

Să încercăm acum să comparăm modul în care cercetarea asupra modului de a fi al eului a fost dezvoltată de cei doi autori: deși sunt situați în contexte filosofice diferite, ei demonstrează, în opinia noastră, analogii surprinzătoare în metodele lor de analiză și în argumentarea însăși.

Perspectiva filosofică a lui Stefanini pornește dintr-o reflecție directă a sinelui asupra lui însuși și a propriei sale activități: în continuitate cu tradiția augustiniană și spiritualismul francez - amintiți-vă că primul său volum este despre Maurice Blondel [888]- el afirmă că

---

[885] P. RICOEUR , SEUL *ca Altul,* Seul , Paris 1990; trad. și curatoriat de D. Lannotta, *Seul ca Altul,* Jaca Book, Milano 1999 [2], p. 82.

[886] *Ibidem,* p. 409.

[887] *Ibidem,* p. 409.

[888] L. S TEFANINI , *Acțiunea. Eseu critic asupra filosofiei lui M. Blondel,* Editura Dante Alighieri, Milano - Roma - Napoli

„sinele este faptul primordial și central al experienței [889]", că „punctul de plecare al fiecărei demonstrații este experiența pe care o am despre mine însumi [890]". Zicala clasică a epistemologiei scolastice, conform căreia *„primum cognitum est ens",* este declinată de Stefanini într-o direcție „psihologică" și introspectivă: ființa care este intuită înainte de orice altceva este ceea ce sinele experimentează inițial în sine: „Nu devin competent în a fi decât dacă observ ce este ființa în mine însumi. Toate elucubrațiile mele despre ființă ar fi fie dogmatice - adică în afara experienței mele personale - fie abstracte - adică în afara experienței mele concrete - dacă aș ignora experimentarea ființei în care ființa îmi oferă posibilitatea realizării sale în mine însumi" [891]. Intuiția primară și fondatoare din care provine argumentul filosofic al lui Stefanini este cea a unei aprehensiuni conștiente a ființei pe care sinele o poate experimenta direct în sine, fără nicio mediere logică: ființa intuită este, așadar, „ființa reală și vie [...] în experiența mea personală" [892]. Ceea ce Stefanini definește este cu siguranță o intuiție ontologică cu caracter existențial: în opinia autorului, însă, este comparabilă și cu categoria de ființă din Rosmini „cu condiția să nu se înțeleagă ființa indeterminată și posibilă" [893]. Pentru Stefanini, ființa experimentată intern nu este „o

[889] L. S. TEFANINI , *Perspectiva mea filosofică,* op. cit., p. 9.

[890] *Ibidem.*

[891] *Ibidem,* p. 11.

[892] *Ibidem,* p. 17.

[893] *Ibidem,* p. 17. Ni se pare că intuiția originală a ființei ca „trăire interioară" schițată de Stefanini găsește în special afinități cu „sentimentul corporal fundamental" despre care vorbește Rosmini: pentru ambele este vorba despre o primă conștientizare aurorală a propriului interior constând în a fi în interiorul unui corp viu. Stefanini nu este nici el inconștient de posibilele analogii dintre poziția sa de conștientizare imediată a ființei în sinele empiric și conștientizarea unei naturi de apartenență originară *(eigenheitliche Natur)* despre care vorbește Husserl în *Meditațiile carteziene,* conștientizarea unei ființe interioare situate în interiorul unei corporalități vii *(Leib):* « *percepția despre mine însumi și tocmai despre eul* meu concret » (L. STEFANINI , *Il dramma filosofico della Germania,* [1938], Cedam, Padova 1948 [2], p. 49) . Evaluarea generală a fenomenologiei eidetice husserliene de către Stefanini rămâne însă extrem de critică. El vorbește despre „o nevoie nesatisfăcută care se află în centrul fenomenologiei" *(ibid.,* p. 16) și identifică această „nevoie nesatisfăcută" în „nevoia de imediat" *(ibid.):* pentru Stefanini, „a merge la

idee indeterminată” [894]și nici *supozitul* tradiției tomiste, considerată „o consistență pietroasă pe ale cărei suprafețe [...] se încrustează secreții” [895]: ni se pare că Ricoeur ar putea împărtăși pe deplin criticile lui Stefanini asupra unui concept de *ousía* ca substanță imuabilă; Tot lui Ricoeur din *Sinele ca Altul,* angajat în căutarea unei ontologii a actului și a potenței, în opinia noastră, i se pot atribui cuvintele cu care filosoful din Treviso critică noțiunea de *supozit* al ontologiei aristotelo-tomiste: pentru Stefanini, acest „concept deteriorat al substanței ca substrat al manifestărilor superficiale și accidentale se pretează procesului intențional al empirismului englez și condamnării pronunțate de gândirea modernă” [896]. Potrivit lui Stefanini, este necesar să se recupereze un concept de substanță care să reziste criticilor aduse în timpurile moderne de filosofii empiriști și de Kant însuși: Stefanini încearcă, așadar, să apere ceea ce definește ca un „concept autentic de substanță” [897]sau „persistența ființei în sine, în *non-esse-ul său in alio* ” [898]: această noțiune de substanță „își găsește o confirmare incontestabilă în modul personal de a fi pe care îl experimentez în mine însumi din clipă în clipă” [899].

Pentru Stefanini, ființa pe care sinele o experimentează în sine are caracteristicile unei activități și păstrează trăsăturile dinamismului ființei, așa cum este definită de Aristotel ca *enérgheia* : „ființa este în mine o activitate care se întoarce la sine din propriul act pentru a se poseda pe sine tot mai intim și mai adecvat [900]”. Ființa persoanei este, de asemenea,

---

lucrurile în sine” *(zu den Sachen selbst)* este o exigență neîmplinită a lui Husserl: ea a dus, de fapt, la un „naufragiu în marea transcendentală” *(ibid.,* p. 55).

[894] L. S. STEFANINI , *Perspectiva mea filosofică,* op. cit., p. 11.

[895] *Ibidem,* p. 12.

[896] *Ibidem* .

[897] *Ibidem* .

[898] *Ibidem* .

[899] *Ibidem* .

[900] *Ibidem,* p. 11.

„nucleu și energie împreună, [...] energie intrinsecă nucleului și nucleu intrinsec energiei [901]". După cum vom vedea mai târziu, acest sens al ființei susținut de Stefanini este, de asemenea, remarcabil de apropiat de cel căutat de Ricoeur: investigațiile efectuate de acesta din urmă încearcă, de asemenea, să găsească un sens al ființei ca activitate și potențialitate, „nucleu și energie" în limbajul lui Stefanini, pe care subiectul îl surprinde în sine reflectând asupra propriilor acte creative: cuvântul, acțiunea și povestea.

Dintr-o perspectivă epistemologică, Stefanini se distanțează atât de realism, cât și de idealism și subliniază potențialele dezechilibre pe care ambele poziții le pot provoca în relația dintre gândire și ființă: el observă că un realism „dogmatic" riscă să mențină „gândirea subordonată ca o radiație, un epifenomen sau o suprastructură a ființei [902]" și că un idealism „absolut" se poate transforma într-un „logicism" care neagă transcendența și tinde să provoace „aprinderea ființei în circulația gândirii asupra ei înșiși [903]". Subliniind pericolele idealismului, Stefanini este în mod clar conștient de rezultatele speculative ale neo-hegelianismului lui Croce și *ale autoctisii lui Gentile* .

Perspectiva filosofică a lui Stefanini se distinge prin încercarea sa de a căuta o mediere între idealism și realism; este o propunere născută din nevoia de a găsi o sinteză între cele două extreme ale unui „realism naiv" și ale unui „idealism absolut": Stefanini apără o concepție filosofică în care ființa și gândirea se află într-o relație de „consubstanțialitate", adică inseparabile una de cealaltă. În interioritatea persoanei autorul identifică punctul de intersecție și echilibru dintre ființă și gândire: „Sunt în punctul de consubstanțialitate dintre ființă și gândire, pentru că sunt realitatea vie și concretă a unui gânditor [...]; nu gândirea *ființei,* ci ființa care vine la sine din actul său și, prin urmare, are gândirea intrinsecă, gândirea *în ființă:* într-un cuvânt, sunt o persoană" [904] . Totuși, actul cu care persoana se înțelege

[901] pe sine ca

[902]

[903] *Ibidem,* p. 11-12.

[904] *Ibidem,* p. 12.
Ibidem, p. 11.
Ibidem .

A subzista în ființă nu este pentru Stefanini un act cu caracter absolut. În susținerea tezelor sale, autorul amintește că actul uman nu este *un actus essendi* suficient în sine și evocă *báratros-ul empirismului,* obstacolul insurmontabil în calea experienței: filosoful evită, așadar, închiderea imanentistă a actualismului lui Gentile: „dacă m-aș conține hotărât în actul meu, dacă aș fi act pur, aș conține toate lucrurile în puterea mea și nu ar exista limite pentru mine în experiență [904]". Stefanini subliniază incisiv „derivativitatea" actului prin care omul subzistează în ființă: pentru filosof, este, în cele din urmă, Dumnezeu însuși în absolutitatea sa *(Ipsum esse subsistens* în terminologia tomismului) cel care susține creaturile în ființă: „Pe cât sunt incapabil să mă susțin în ființă cu propriul meu act, persist și insist să fiu, suspendat în realitatea existenței în virtutea unei alte puteri decât a mea. În fiecare clipă, dacă nu cad din neant, experimentez creația în mine [905]". Pentru Stefanini, persoana găsește în sine prezența unui act absolut care o susține și care nu poate deriva din finitudinea umană: este un act originar care este *causa sui* și are caracterul transcendenței. Imanentismul actului pur al lui Gentile a fost astfel depășit în afirmarea transcendenței unui act prim și creator: « *Transcendența devine forma constitutivă a ființei mele și, prin urmare, categoria gândirii mele* [...]. Întrucât este mâna lui Dumnezeu care mă atinge, susținându-mă, nu pot scoate la lumină cu cuvântul meu profunzimile ființei mele fără a include în ele un sens al acelui Dumnezeu de care sunt astfel unit și care, am putea spune, se extinde întâmplător în mine» [906]. Afirmându-l pe Dumnezeu ca sursă originară a ființei și garant al posibilității existenței înseși, Stefanini se apropie cu siguranță și de argumente tipice scolasticismului și neotomismului secolului al XX-lea: este suficient să ne gândim la rezultatele finale ale pozițiilor lui Jacques Maritain [907]și Edith Stein în *Ființă finită și ființă eternă,* unde [905] Dumnezeul biblic care *în Exod* se definește ca „ființă" este [906] considerat și dintr-o perspectivă filosofică ca plenitudinea ființei [907]

Ibidem, p. 23.

Ibidem, p. 23.

Ibidem, pp. 22-23.

[907] A se vedea în acest sens J. MARITAIN , COURT TRAITÉ DE *l'existence et de l'existant,* Paul Hartmann, Paris 1947; tr. ea. de L. Vigone, *Scurt tratat despre existență și existență,* Morcelliana, Brescia 1998.

care „susține" creația și este fundamentul existenței umane [908].

Aprehensiunea directă a ființei printr-o interioritate umană înțeleasă psihologic este, de asemenea, presupoziția pe care Stefanini critică atât filosofia transcendentală a lui Kant, cât și fenomenologia eidetică și transcendentală a lui Husserl: conștiința, înțeleasă transcendental, ar ajunge să fie o mediere „rarefiată" între subiect și experiența empirică. În opinia lui Stefanini, „o nevoie de intuiție intelectuală se găsește la Kant și este ceea ce îi apropie pe fenomenologi de Kant decât de Hegel. Dar kantismul nu îndeplinește exigența pe care o impune și, în schimb, se determină într-o transcendentalitate care mediază datul cu forma și forma cu datul, făcându-le pe amândouă impenetrabile. Lucrul așteaptă să devină văzător odată cu aplicarea categorială, categoria nu scapă de propria inconsecvență decât dacă este umplută cu conținut empiric, iar obiectul cunoașterii se ascunde în spatele unei fenomenalități care este medierea unei imediatități care nu este niciodată atinsă" [909]. Pentru Stefanini, o paradigmă a filosofiei transcendentale ar sfârși prin a închide subiectul în sine, distanțându-l de concretețea experiențelor experienței sale intime: „dacă rămânem închisi în schema sinelui

---

[908] Vezi E. STEIN, *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins* [1937], în *Werke,* II, Herder, Louvain-Freiburg i.Br. 1950; ea. tr. de L. Vigone, revis. și Introducere de A. Ales Bello, Città Nuova, Roma 1988. Despre analogiile dintre gândirea lui Stein și cea a lui Stefanini vezi R. PAGOTTO, *Centrality of the person in Edith Stein and in Luigi Stefanini,* in Aa. Vv., *Edith Stein și Luigi Stefanini. Experiență - Persoană - Societate,* Actele Conferinței Fundației Luigi Stefanini. Treviso 18 - 19 ianuarie 2002, Prometeu, Milano 2004, p. 27-58.

[909] L. STEFANINI, *Il dramma filosofico della Germania,* op. cit., p. 17. Stefanini avansează, de asemenea, critici la adresa transcendentalismului fenomenologiei husserliene: „odată cu eșecul sistematizării sale, aceasta avertizează împotriva oricărei încercări de a include într-o schemă transcendentală cele mai certe elemente ale experienței noastre interne și ale conștiinței noastre despre oameni și lucruri" *(ibidem,* p. 54). Rezervele lui Stefanini sunt îndreptate mai ales către „dualismul ființei și conștiinței" *(ibidem,* p. 61) creat de Husserl în *Ideile pentru o fenomenologie pură* și *Meditațiile carteziene:* filosoful din Treviso susține că pentru a satisface „nevoia de imediat" (adică intuiția imediată a esenței obiectelor care apar în arcul conștiinței), fenomenologia ar trebui să depășească acest dualism pentru o integrare completă a ființei și conștiinței (cf. *ibidem).*

transcendental și facem din sine nimic altceva decât forma conținuturilor sale empirice, inconsistente dincolo de fenomenalitatea lor - ceea ce, inversând sensul expresiei kantiene, numesc *iluzia transcendentală* - nu reușim să recunoaștem o atestare clară a experienței psihologice și pierdem iremediabil sensul spiritualului în absolutitatea sa" [910]. „Transcendentalul", în opinia lui Stefanini, este așadar o funcție care, în universalitatea sa „abstractă", sfârșește prin a dizolva sinele ca substanță spirituală *(esprit* în limbajul lui Mounier) și interioritate psihologică: ceea ce Kant în *Critica rațiunii pure* definește drept „sinele multicolor *(ich* [...] *vielfarbiges)", [911]*distingându-l de structurile a priori ale subiectivității transcendentale. Putem observa că și Ricoeur, cu argumente comparabile cu cele ale lui Stefanini, își manifestă deschis rezervele față de o filosofie centrată în jurul noțiunii de „transcendental": transcendentalul, fie înțeles în sensul kantian ca un complex de condiții universale și a priori ale cunoașterii *(Wissen),* fie în sensul husserlian al universalității experiențelor conștiente *(Erlebnisse),* ajunge să uite „partea cea mai intimă și cea mai fragilă din noi înșine". Critica lui Ricoeur la adresa „transcendentalului" provine mai presus de toate dintr-o concepție a *omului eșuabil [912]*și, așa cum am observat și la Stefanini, din nevoi introspective și existențiale.

Metodologia lui Stefanini pentru a ajunge la afirmarea unei ontologii a subiectului poate fi definită ca o „abordare concretă a misterului ființei": conștiința, reflectând asupra ei înșiși și asupra propriilor experiențe interne, se descoperă situată într-o ființă de natură intimă și personală. Această „penetrare a sinelui în misterul ființei" [913]despre care vorbește Stefanini nu se realizează și se determină printr-

---

[910] L. STEFANINI , LA MIA *prospettiva filosofica,* op. cit., p. 14.

[911] I. K. ANT , *Critica rațiunii pure,* B 133.

[912] Cf. P. R ICOEUR , *Omul falibil,* în I DEM , *Finitudine și vinovăție, Montaigne, Paris* 1960 ; trad. it. și editată de V. Melchiorre, *Omul falibil,* în DEM , *Finitudine și vinovăție,* Moara, Bologna 1970, pp. 67–242. O comparație critică cu transcendentalismul lui Kant și Husserl este făcută de Ricoeur în eseul P. RICOEUR , KANT *și Husserl,* în I DEM , *La școala de fenomenologie,* op. cit., de asemenea, pp. 273–314; trad. it. de C. Liberti, Prezentare de M. crystaldi, *Kant și Husserl* , în DEM-urile , *Studii de fenomenologie,* A.M. 296–328.

[913] L. S. TEFANINI , *Perspectiva mea filosofică,* op. cit., p. 13.

un proces de abstractizare cognitivă precum la Aristotel și Sfântul Toma, ci mai degrabă printr-o intuiție interioară, o reflecție asupra sinelui, asupra propriei activități conștiente. Prin urmare, din concretețea experienței psihologice ajunge Stefanini la afirmații ontologice: „Nu devin competent în a fi decât dacă observ ce este ființa în mine [914]". Această cale spre ontologie, în opinia noastră, prezintă afinități cu cea practicată de Gabriel Marcel: aceasta din urmă este de fapt o *abordare concretă a misterului ființei,* o cercetare care pornește de la concretețea experiențelor cotidiene și empirice, o analiză a limbajului folosit în viața de zi cu zi pentru a descrie realitatea și experiența interioară. Chiar și Ricoeur, elev al lui Marcel, în unele dintre considerațiile sale se plasează în continuitate cu metodologia analitică a maestrului: necesitatea unei abordări concrete a determinării ființei interioare pare să rezulte în special în noțiunea lui Ricoeur de „atestare" și mai ales în ceea ce el definește drept „angajamentul ontologic al atestării" [915]; atestarea „se opune certitudinii revendicate de *cogito- ul cartezian* " [916]și „definește acel tip de certitudine căreia îi poate pretinde că îi aparține".

[914] *Ibidem,* p. 11.

[915] P. RICOEUR , SINELE *ca altul,* op. cit., p. 411.

[916] *Ibidem* , pp. 97–98.

„să ajungem la hermeneutică» [917]; este, prin urmare, „un fel de credință" [918], „se apropie de mărturie" [919]și, în cele din urmă, „poate fi definită ca *certitudinea de a fi tu însuți atât agenți, cât și suferinți"^* [920]Pornind și de la notele specifice ale noțiunii de „atestare", se poate observa că investigația ontologică a lui Ricoeur, spre deosebire de cea a lui Stefanini, are un caracter categoric „mai slab": atestarea despre care vorbește Ricoeur, așa cum vom analiza mai târziu, cu siguranță nu are un caracter epistemologic fondator. Discursul filosofic al lui Stefanini, spre deosebire de cel al lui Ricoeur, își propune în schimb să fie o propunere „fundamentală", iar direcția sa de cercetare este în mod clar cea a unei ontologii și metafizici a persoanei. Ricoeur, deși pornește de la interioritate, într-un mod similar cu Stefanini, de la sinele vorbitor și acționant, ajunge totuși la rezultate care sunt cel puțin indefinite, dacă nu chiar „aporetice". Spre deosebire de afirmațiile solide ale lui Stefanini despre natura ființei, Ricoeur nu oferă niciodată definiții definitive, definitive. Călătoria gânditorului francez este una [918] speculativă – un „drum lung", cum îl numește el însuși [921]– care [919] atinge pragul ontologiei, dar nu ajunge niciodată la concluzii [920] definitive despre natura sa.
[921]
[922]

Ibidem, p. 97.
Ibidem, p. 98.
Ibidem .
Ibidem , p. 99.

În *Existence et herméneutique,* textul de deschidere al volumului din 1969 *Le conflit des interprétations,* Ricoeur, comparându-se cu Heidegger, afirmă că există două modalități diferite de a realiza instanța teoretică pe care o definește ca fiind grefarea hermeneuticii pe fenomenologie: pe de o parte, există ceea ce el numește „calea scurtă" a unei ontologii a înțelegerii în maniera lui Heidegger, pe de altă parte, există „calea lungă" pe care își propune să o urmeze; aceasta din urmă constituie încercarea de a reloca în cadrul unei posibile ontologii toate problemele metodologice, epistemologice și critice pe care abordarea heideggeriană tinde să le „dizolve" și să le „piardă din vedere" mai degrabă decât să le „rezolve". În opinia lui Ricoeur, ontologia înțelegerii lui Heidegger poate fi definită ca o „cale scurtă", deoarece aceasta, „rupând dezbaterile metodologice" , se plasează imediat la nivelul unei ontologii a ființei finite, pentru a găsi *înțelegerea* nu mai ca o modalitate de a cunoaște, ci ca

4. Hermeneutica identității personale și valoarea ontologică a atestării în *Soi-même comme un autre*

Ne vom opri acum pentru a examina câteva pasaje decisive din volumul din 1990, *Soi-même comme un autre,* o lucrare care poate

un mod de a fi» (P. RICOEUR , EXISTENȚĂ *și hermeneutică,* în I DEM , *Conflictul interpretărilor,* op. cit., pp. 17-37, p. 20). „Drumul lung", propus de Ricoeur, este în schimb cel al unei interpretări și al unei înțelegeri a semnelor, textelor și acțiunilor umane în sine în valoarea lor ontologică și, mai precis, în direcția unei ontologii a subiectului. Însă ontologia la Ricoeur, spre deosebire de abordarea teoretică a lui Heidegger, este tocmai o „dorință", un „pământ făgăduit" care poate fi atins doar după o lungă călătorie, o cale care trece prin „conflictul interpretărilor", acceptând „provocarea semiologiei" și a științelor umane: „lunga cale pe care o propun îșI propune, de asemenea, să aducă reflecția la nivelul unei ontologii, dar o va face treptat, urmând cerințele succesive ale semanticii" (*ibid.*), psihanalizei, lingvisticii, criticii textuale și științelor umane în ansamblu, în complexitatea unei „împletiri" de diferite metodologii de investigare. Comparativ cu cea a lui Heidegger, Ricoeur recunoaște că este o „cale mai sinuoasă și mai obositoare", în care întrebarea despre ființă *(Seinsfrage)* devine scopul final, chiar *télos*- ul investigației hermeneutice. Putem spune că rolul esențial al lui Heidegger pentru Ricoeur a fost acela de a-și „reorienta" cercetarea filosofică spre problema ontologică. Intenția cercetării hermeneutice a lui Ricoeur se dovedește însă radical opusă celei a lui Heidegger: *télos-ul* , cel puțin scopul intenționat, al amplei căi de cercetare a lui Ricoeur nu este nicidecum o dizolvare a subiectivității umane într-o participare panicată la ființă, ci mai degrabă fundamentarea unei ontologii a subiectului. Problematica care a dat naștere studiilor aprofundate ale filosofului francez asupra simbolismului răului, psihanalizei, limbajului, semanticii acțiunii, narațiunii și semnificațiilor „a face istorie" a avut întotdeauna ca scop final clarificarea valorii identității umane: aceste investigații s-au concentrat întotdeauna, în cele din urmă, asupra problemei antropologice, asupra identității sinelui care vorbește, narează și acționează în istorie.

Poate fi considerată aproape o *sumă* a gândirii lui Ricoeur și constituie o încercare de a răspunde la întrebarea *„Cine sunt eu?".* În ea, autorul își prezintă clar proiectul pentru o „filosofie reînnoită a *cogito-ului",* explică valoarea teoretică a noțiunii de atestare și evidențiază intenționalitatea ontologică fundamentală a hermeneuticii sale despre

sine, despre identitatea personală.

În *Prefața* lucrării, autorul declară că se distanțează de două tendințe filosofice opuse ale modernității în ceea ce privește considerarea subiectivității sau a *cogito-ului:* una este cea a ambiției fondatoare a *cogito-ului* realizat de Descartes și dus mai departe de Kant și Husserl în filosofia transcendentală, cealaltă este cea a *cogito-ului antic* , iar Nietzsche este susținătorul acestuia alături de ceilalți „maeștri ai suspiciunii": Marx și Freud. *Cogito-* ul cartezian , „Eu cred" *(„Ich denke") al lui Kant* și, în general, toată filosofia transcendentală sunt perspective de fundament filosofic în care „problematica sinelui apare amplificată, dar cu prețul pierderii relației sale cu persoana despre care se vorbește, cu *eu-tu* al interlocuției, cu identitatea unei persoane istorice, cu sinele responsabilității" [922]: este o subiectivitate „transcendentală" care are cu siguranță valoarea unui fundament speculativ, dar care riscă să lase în afara oricărei considerații filosofice ceea ce îi este cel mai drag lui Ricoeur, concretețea empirică a *„caracterului vorbirii, al acțiunii, al narațiunii, subiect al imputării morale* " -ului [923].

Ricoeur critică, de asemenea, fără rezerve filozofiile anticogito - *ului* inspirate de Nietzsche, pe care îl consideră „antagonistul privilegiat al lui Descartes" [924]: în ele, sinele este văzut ca un „joc lingvistic", o simplă metaforă în spatele căreia nu se află nimic substanțial. Noțiuni filozofice precum subiectivitate și interioritate sunt pentru Nietzsche doar „un exercițiu mobil de metafore, metonimii, antropomorfisme", concepte fictive și „iluzii a căror natură iluzorie a fost uitată [925]".

---

[922] P. RICOEUR , **Sinele ca altul**, op. cit., p. 86. Nu suntem întru totul de acord cu judecata negativă a lui Ricoeur asupra gândirii transcendentale: dacă ne gândim, de exemplu, la modelul de filosofie transcendentală dezvoltat de Johann Gottlieb Fichte, aceste observații critice ale lui Ricoeur (subiectivismul extrem, pierderea relației Eu-Tu, uitarea persoanei în dimensiunea sa istorică concretă) nu ar fi valide. În acest sens, vezi, de exemplu, R. L. AUTH , *Gândirea transcendentală *a libertății. Interpretări ale lui Fichte**, trad. și editată de M. Ivaldo, Guerini e Associati, Milano 1996.

[923] *Ibidem,* p. 82.

[924] *Ibidem* , p. 86.

[925] F. N IETZSCHE , *Despre adevăr și minciuni în sens extramoral* [1873], în *Works, Critical Complete Edition,* ed. de G. Colli și M. Montanari, voi. III, testo II, Walter de Gruyter, Berlin - New York 1973; tr. ea. di G. Colli, *Verità*

Nietzsche realizează astfel o „demascare" și o deconstrucție a afirmațiilor fundamentale ale filosofiilor moderne ale subiectului: el împinge îndoiala carteziană la consecințele sale extreme, punând la îndoială însăși certitudinea logică constituită de *cogito.*

Către „adevărul steril"[926] [927]dintre filosofiile fondate pe *cogito* și îndoielii hiperbolice a lui Nietzsche cu privire la însăși certitudinea *cogito-ului,* Ricoeur contrastează itinerariul său speculativ al unei hermeneutici a sinelui, care „ocupă un loc epistemic (și ontologic, așa cum se spune în al zecelea studiu [despre *Sinele ca Altul])* situat dincolo de această alternativă a *cogito-ului* și anticogito *-ului" : în* această abordare hermeneutică a poziției imediate a sinelui, tipică argumentării carteziene și, mai general, a filosofiilor cogito-ului *,* este înlocuită de „drumul lung" al unei analize asupra medierii reflexive a sinelui *(Soi-même).* Chiar și pentru a înțelege pe deplin sensul titlului lucrării *Sinele ca Altul* , trebuie remarcat faptul că utilizarea filosofică a termenului „sine" de către Ricoeur depășește limitele gramaticale ale „ pronumelui reflexiv *la persoana a treia* (el, ea, ei/ele)" [928]și capătă o „valoare reflexivă omnipersonală" [929], așa cum se întâmplă și în titlul cunoscutului volum al lui Michel Foucault din 1984, *Grija de sine (Le souci de soi):* „sinele" indică, așadar, primatul medierii reflexive (adică reflecția *sinelui* asupra sa pornind de la propriile acte) în raport cu poziția imediată a subiectului, așa cum este exprimată la persoana întâi („eu") [930]. Acest primat al medierii reflexive, în opinia noastră, este, de

---

e menzogna in senso extramorale, în *Opere* , voi. III, testo II, Adelphi, Milano 1980, p. 361.

926 P. R ICOEUR , *Sé come un altro,* op. cit., p. 85.

927 *Ibidem* , p. 92.

928 *Ibidem* , p. 75.

929 *Ibidem* , p. 76.

930 În acest sens, Ricoeur afirmă: „A spune *pe sine* nu înseamnă a spune *Eu.* Eul *se* postulează pe sine [Descartes] - sau este depus [Nietzsche]. Sinele *este* implicat ca reflexiv în acele operații a căror analiză precede întoarcerea la sine" *(ibidem,* p. 94). În hermeneutica sinelui, abordarea unei filozofii reflexive se împletește cu abordarea analitică: identitatea personală este, prin urmare, studiată și în legătură cu metodologiile de cercetare tipice câmpului filosofic anglo-american. În acest sens, vezi în special al cincilea studiu despre *Sinele ca Altul („Identitate personală și identitate narativă"),* în care noțiunea de identitate personală este considerată mai ales în comparație critică cu

asemenea, una dintre caracteristicile pe care gândirea lui Ricoeur le are în comun cu cea a lui Stefanini: pentru ambele, un model al acestei abordări teoretice este constituit de filosofia reflexivă franceză *(philosophie réflexive),* din care s-a inspirat Maine de Biran. De o importanță centrală pentru înțelegerea perspectivei lui Ricoeur este și clarificarea terminologică a termenului „identitate" în raport cu sensurile latine ale termenilor *idem* și *ipse:* „identitatea, înțeleasă ca *idem,* prezintă o ierarhie de sensuri [...] printre care *permanența în timp* constituie cel mai înalt grad, opusă diferenței, înțeleasă ca mutabilă, variabilă [931]". Dimpotrivă, identitatea, înțeleasă în sensul de *ipse* , „nu implică nicio afirmație cu privire la un nucleu presupus imuabil al personalității" [932]: aceasta este noțiunea de identitate- *ipse (ipséité),* care indică „un subiect capabil să se desemneze ca autor al propriilor cuvinte și acțiuni, un subiect nesubstanțial și neimuabil, dar totuși responsabil pentru cuvintele și acțiunile sale [933]". Putem spune că hermeneutica identității personale a lui Ricoeur provine tocmai din considerarea *ipséité-ului,* adică din caracterul reflexiv și indirect prin care subiectul se înțelege pe sine ca *agens.*

Ricoeur observă, de asemenea, că „eul", tema de investigare a propunerii sale hermeneutice, nu are niciodată un caracter solipsistic și monologic: eul este întotdeauna o deschidere dialogică constitutivă către alteritate, iar alteritatea, înțeleasă în sensul de corporalitate,

---

perspectiva filosofică („antimetafizică" și „reducționistă") a lui Derek Parfit, expusă în următorul volum: D. P ARFIT , *Rațiuni și persoane,* Oxford University Press, Oxford 1984; trad. it. de R. Rini, *Ragioni e persone,* Il Saggiatore, Milano 1989. În opinia lui Parfit, persoana nu este altceva decât rezultatul conexiunii psihologice a experiențelor sale: contrar a ceea ce susține Ricoeur, pentru filosoful de la Oxford, atunci când ne interogăm despre persoană, „ceea ce contează" este doar legătura psihologică dintre diferite stări mentale și este imposibil să căutăm o identitate transtemporală (și cu atât mai puțin un fundament ontologic al subiectului) ca „un fapt suplimentar" (D. Parfit, *Ragioni e persone,* op. cit., p. 271).

[931] P. R. ICOEUR , *„Știu cum un altul",* op. cit., p. 77.

[932] *Ibidem.*

[933] P. R ICOEUR , *Reflecție realizată. Autobiografie intelectuală,* Ed. Esprit, Paris 1995; trad. de D. lannotta, *Reflecție realizată. Autobiografie intelectuală,* Jaca Book, Milano 1998, p. 92.

extraneitate și conștiință (*Gewissen*) [934], este ea însăși o parte integrantă a sinelui. Așa cum subliniază titlul emblematic al lucrării, eul este „ca" altul, iar celălalt „nu trebuie înțeles ca o simplă comparație *(soi-même semblable à un autre)* , ci, mai intrinsec, ca o implicație *(soi-même en tant qu'autre)" [935]:* aceasta înseamnă că pentru Ricoeur „alteritatea este în inima aceluiași" [936], adică a *ipséité- ului* , și este configurată ca o prezență constitutivă a subiectivității, a identității personale însăși. „Ca"-ul din titlu ar trebui, prin urmare, înțeles ca însemnând „în aceluia", iar titlul lucrării în sine ar putea fi clarificat cu următoarea expresie: „eu însumi *ca* altul"; Aceasta înseamnă că prezența alterității devine un element constitutiv și fondator al propriei mele identități personale.

Să luăm acum în considerare noțiunea de atestare , care joacă cu siguranță un rol primordial în argumentul lui Ricoeur despre valoarea subiectivității. Atestarea „definește genul de certitudine pe care hermeneutica poate pretinde că o atinge, nu numai în ceea ce privește exaltarea epistemică a *cogito- ului* de la Descartes încoace, ci și în ceea ce privește umilirea acestuia la Nietzsche și la succesorii săi [937]". Atestarea se opune certitudinii logice și epistemologice a *cogito- ului cartezian* și nu este considerată de Ricoeur un criteriu solid pentru verificarea faptelor obiective: autorul nu ezită, prin urmare, să sublinieze o anumită *„faiblesse philosophique",* o „slăbiciune epistemologică" inevitabilă: „Atestarea se opune fundamental noțiunii de *episteme,* de știință, considerată ca o cunoaștere ultimă și auto-fondatoare [938]" și se califică drept o „certitudine" ce poate fi atinsă prin

---

[934] , alteritatea «aparține constituției ontologice a ipseității» (P. RICOEUR , *Sé come un altro,* op. cit., p. 431): el subliniază caracterul polisemic al alterității și indică trei experiențe subiective precise în care se percepe intim prezența unei alterități față de sine: «experiența propriului corp, sau mai degrabă a cărnii *(scaunului)» (ibidem,* p. 432), experiența întâlnirii cu «străinul, în sensul precis al celuilalt din sine» (*ibidem* , p. 433) și «aceea a relației de sine cu sine care este *conștiința,* în sensul de *Gewissen* mai degrabă decât de *Bewusstsein» (ibidem).*

[935] D. I ERVOLINO , *Introducere în Ricoeur,* Morcelliana, Brescia 2003, p. 68.

[936] Vezi D. IANNOTTA , *Alteritatea în inima aceluiaşiului,* eseu INTRODUCTIV LA P. RICOEUR , *Sinele ca altul,* op. cit., pp. 11-69.

[937] P. RICOEUR , *Sinele ca altul,* op. cit., p. 97 .

[938] *Ibidem,* p. 97. Atestarea izvorăște din afirmația „Cred-în", iar abordarea

hermeneutica sinelui și o filozofie reflexivă, centrată pe dinamica internă a subiectivității. Așa cum am menționat anterior, este vorba, așadar, de o certitudine de natură complet intimă și existențială: „Atestarea poate fi definită ca *certitudinea de a fi el însuși atât agent, cât și suferind.* Această certitudine rămâne remediul suprem împotriva oricărei suspiciuni [939]". Deși nu este fundamentală din punct de vedere epistemologic, atestarea beneficiază totuși de încrederea de nezdruncinat *(fiance)* pe care subiectul o poate plasa în mărturia internă *(témoignage intérieure),* în vocea propriei conștiințe [940], iar Ricoeur amintește în acest sens cum termenul german pentru „conștiință", *Gewissen* , „își amintește de înrudirea semantică cu *Gewissheit* sau certitudine [941]". Atestarea este, așadar, un „act radical de încredere" al

„mărturiei interioare" manifestă cu siguranță o „slăbiciune [...] față de orice pretenție de fundament ultim" (Ibid., p. 98).

[939] *Ibidem,* p. 99.

[940] În acest sens, însuși Ricoeur este cel care, pe baza reflecțiilor maestrului său Jean Nabert, compară actul atestării cu cel al mărturiei, aceasta din urmă înțeleasă și într-un sens strict religios, ca credință pe care omul o poate da „acelor semne contingente pe care absolutul le dă din sine în istorie" (P. RICOEUR , PARCOURS *de la reconnaissance,* Éd. Stock,
Paris 2004; traducere italiană și editare de F. Polidori, *Percorsi del riconoscimento. Tre studi,* Raffaello Cortina, Milano 2005, p. 110). În opinia noastră, valoarea epistemologică a atestării ca „mărturie" și „certitudine subiectivă" poate găsi analogii cu conceptul de „credință" *(Glaube) discutat de Friedrich Heinrich Jacobi: putem spune că pentru acesta din urmă, credința, înțeleasă nu doar în sens religios, ci și în raport cu o teorie a cunoașterii, este precum atestarea „o încredere fără garanție, [...*] o încredere mai puternică decât orice suspiciune" (P. RICOEUR , *Sé come un altro,* op. cit., p. 99). Mai mult, pentru Jacobi *, Glaube* este o „credință/încredere în existența sinelui ca ființă liberă și a lumii înțelese realist", fondată pe o „intuiție interioară" *(Ahnung)* cu caracter cognitiv: la Jacobi «credința (*Glaube) nu este doar un principiu teologic, ci mai presus de toate constituie fundamentul convingerii noastre* DESPRE realitate și mai precis al certitudinii a tot ceea ce nu este susceptibil de o demonstrație riguroasă» (C. FABRO , *Introduzione all'ateismo moderno,* vol. I, Studium, Roma 1969 [2], p. 338). Pentru Ricoeur, ontologia subiectului nu este susceptibilă de o demonstrație riguroasă și poate fi afirmată doar printr-un act de „atestare": putem spune, așadar, că certitudinea consistenței ontologice a omului este afirmată de filosoful francez doar prin acest act de „mărturie interioară" care, dintr-o perspectivă epistemologică, este

omului față de ceea ce percepe și experimentează în sine: numai pe fundamentul de adevăr al acestei mărturii interne, comparabilă cu vocea demonului *socratic* , pentru Ricoeur „hermeneutica sinelui său poate pretinde că menține o distanță egală față de *cogito-ul* exaltat de Descartes și de *cogito-ul* pe care Nietzsche îl declară decadent [942]". Putem spune că atestarea este dinamica reflexivă prin care subiectul devine sigur și conștient de propria identitate personală, de sine și de potențialitățile sale *(puissances).* În acest sens, Ricoeur observă că atestarea este „încredere *(confiance)* în puterea de a spune, în puterea de a face, în puterea de a se recunoaște ca personaj dintr-o poveste și, în final, în puterea de a răspunde acuzației cu acuzativul «iată-mă!» - conform unei expresii dragi lui Lévinas [943]". Atestarea este, așadar, facultatea subiectivă capabilă să desemneze sinele ca autor al propriilor acte, al tuturor capacităților *omului capabil* și este, prin urmare, certitudinea *(asigurarea),* credibilitatea și încrederea „pe care fiecare persoană o are în a exista ca sine, ca o *ipseitate* " [944].

Să luăm acum în considerare ceea ce Ricoeur, în cel de-al zecelea eseu din *Soi-même comme un autre,* definește drept „angajamentul ontologic al atestării [945]". În acest al zecelea eseu, autorul își declară dorința de a scoate la iveală „implicațiile ontologice" ale analizelor sale asupra subiectivității, pe care le-a dezvoltat sub titlul de hermeneutică a sinelui. În aceste pagini finale ale volumului, el caută să răspundă la întrebarea speculativă centrală referitoare la un posibil fundament ontologic al identității personale: „Ce mod de a fi, așadar, este cel al sinelui? Ce fel de ființă sau entitate este? [946]" Pentru a-și împinge

mult mai aproape de *Glaube-ul lui Jacobi* decât de convingerea unei demonstrații logice.

[942] P. RICOEUR , SINELE *ca altul,* op. cit., p. 99.

[943] *Ibidem.*

[943] *Ibidem,* p. 99.

[944] *Ibidem,* p. 410.

[945] *Ibidem,* p. 411. În acest sens, cf. și P. RICOEUR , MĂRTURIA *între fenomenologie și ontologie,* în Aa. Vv., editat de J. Greisch și R. Kearney, *Paul Ricoeur. Metamorfozele rațiunii hermeneutice,* Cerf, Paris 1991, pp. 381–403; O. MONGIN , *Conceptul de atestare,* în Aa. Vv., cu grija lui A. Danese, *Io-ul celuilalt. Comparație cu Paul Ricoeur,* Marietti, Genova 1993, pp. 33–48.

[946] P. RICOEUR , *Sinele ca altul,* op. cit., p. 409 .

discursul filosofic asupra subiectului la considerații de natură ontologică, Ricoeur consideră însăși noțiunea de autoatestare ca fiind esențială și decisivă: este acea „mărturie interioară" pe baza căreia subiectul este capabil să afirme cu încredere existența „ *unui temei de a fi, deopotrivă puternic și eficient, pe care* se remarcă *agenția umană* " , [947]pe care se întemeiază toate acele potențialități care caracterizează *omul capabil* : puterea de a acționa, de a nara, de a promite și chiar de a-și imputa propriile acțiuni. Pentru Ricoeur, autoatestarea are, așadar, o valoare ontologică fundamentală: este instrumentul interior prin care se poate ajunge la afirmarea unei ontologii a subiectului. Filosoful consideră atestarea drept „garanția adevărului" că în persoana umană există „un temei al ființei", un nucleu ontologic original și dinamic [948], pe care se întemeiază potențialitățile creative ale omului .

Trebuie subliniat faptul că modul particular de a fi al subiectului care poate fi afirmat prin atestare nu este cel al *supozitului* tradiției tomiste [949], ci este cel definit de Aristotel ca *enérgheia-dynamis* (ca act și ca potențialitate) și este un mod de a fi pe care filosoful îl pune și în relație cu *conatusul* despre care vorbește Spinoza. În elaborarea unei

---

947 *Ibidem,* p. 421.

948 Atestarea, fondată pe dinamica concretă a experienței interioare a subiectului, este o modalitate de a realiza ceea ce Gabriel Marcel, profesorul lui Ricoeur, obișnuia să definească drept o „abordare concretă a misterului *ființei".* Un exemplu paradigmatic al acestei abordări concrete a problemei ontologice sunt prelegerile lui G. MARCEL , *Le mystère de l'être (* Aubier, Paris 1951); traducere italiană de G. Bissaca, *Il mistero dell'essere (* Borla, Roma 1987) .

949 După cum amintește Jacques Maritain, «Sfântul Toma numește «supozit», *suppositum,* ceea ce noi numim *subiect.* [...] Supozitul este *cel care* are o esență, *cel care* exercită existența și acțiunea, - *actiones sunt suppositorum* - *cel care* subzistă» (J. Maritain , *Scurt tratat despre existență și existență,* op. cit., p. 51). Termenul *suppositum* este legat de termenul aristotelic **ypokéimenon** și desemnează noțiunea metafizică a subzistenței persoanei. Putem spune că Ricoeur ar împărtăși critica ontologiei tomiste avansată de Stefanini: acesta din urmă, punând accentul, așa cum face Ricoeur, pe „productivitatea persoanei" (L. STEFANINI , LA *mia prospettiva filosofica,* op. cit. p. 11) și pe interioritate ca „nucleu și energie" creativă *(ibidem,* p. 12), critică doctrina supozitului *:* „a fi în mine nu este o consistență pietroasă la a cărei suprafață se încrustează secreții, numite accidente sau calități" (*ibidem*).

ontologii a sinelui, Ricoeur realizează, așadar, o „reapropriere" și putem spune o „reînnoire" a noțiunilor tipice lui Spinoza și Aristotel, a unui Aristotel citit conform interpretării lui Heidegger: filosoful francez este, de fapt, convins că „o ontologie rămâne posibilă și în zilele noastre, în măsura în care filosofiile trecutului rămân deschise reinterpretărilor și reapropriierilor grație unui potențial de sens lăsat inactiv. [...] Dacă nu ar fi posibil să se trezească din nou aceste resurse pe care marile sisteme ale trecutului tind să le sufoce și să le mascheze, nicio inovație nu ar fi posibilă, iar gândirea actuală nu ar avea altă alegere decât între repetiție și rătăcire" [950]. Ricoeur încearcă, așadar, să reînsușească noțiunea aristotelică de ființă ca potențialitate-act *(dynamis-enérgheia),* ținând cont de lecția lui Heidegger, care subliniază primatul potențialității *(dynamis)* asupra actului. În special, Ricoeur face referire la cursul universitar ținut de Heidegger în semestrul de vară al anului 1931, intitulat *Aristoteles, Metaphysik & 1-3,* și subtitulat *Vom Wesen und Wirklichkeit der Kraft (Despre esența și realitatea forței):* în acest curs, Heidegger indică ființa conform *dynamis* și *Venérgheia* ca fiind sensul fundamental al ființei conform lui Aristotel, sens la care Stagiritul ajunge pornind de la reflecția asupra mișcării (*kinesis)* . Sensul ființei ca potențialitate și ca act este de o importanță fundamentală pentru Ricoeur: de fapt, pe acest sens al ființei [951]își pot găsi fundamentul acțiunea și toate celelalte capacități ale subiectului . Scopul investigației lui Ricoeur este de a putea argumenta posibilitatea „unei ontologii a ipseității în termeni de act și potență" [952], iar în acest sens atestarea valorii sale ontologice permite afirmarea următoarei afirmații: „dacă există o ființă a sinelui, cu alte cuvinte, dacă o ontologie a ipseității este posibilă, aceasta este în legătură cu un *temei* [de act și potență], pe baza căruia, în sine, se poate spune că este *un agent* " [953].

Ontologia căutată de Ricoeur, pentru a justifica posibilitatea „unui fundament al ființei pe care acțiunea umană iese în evidență", este, prin

---

[950] P. R ICOEUR , *Sé come un altro,* op. cit., p. 411.

[951] Cf. M. H. EIDEGGER , *Aristotel, Metafizica IX, 1-3. Despre esența și realitatea forței* [semestrul de vară 1931], în *Ediție completă,* editată de H. Heidegger și F.-W. von Hermann, Vol. XXXIII, V. Klostermann, Frankfurt aM 1981.

[952] P. R ICOEUR , *Sé come un altro,* op. cit., p. 421.

[953] *Ibidem* .

urmare, o ontologie a ființei ca potențialitate și ca act, opusă sensului ființei ca substanță: bazându-se tot pe interpretarea lui Heidegger, filosoful francez încearcă să „elibereze *Yousia lui Aristotel* de lanțurile tradiției scolastice născute din traducerea sa latină cu substantia *”* [954]. Ricoeur nu ezită, însă, să sublinieze problemele istoriografice și teoretice lăsate deschise de „reapropriere” ontologiei aristotelice pentru a stabili o legătură între „unitatea analogică a acțiunii umane [...] și o ontologie a actului și a potențialității [955]”. În investigația sa, el se îndreaptă, așadar, către Spinoza și către concepția sa despre *conatus* ca „efort” (sau chiar „putere”) «de a persevera în ființă, care creează unitatea omului, precum și a fiecărui individ» [956]: Ricoeur subliniază că «Spinoza - *de origine mai degrabă evreiască decât greacă* - este singurul care a putut articula *conatusul* pe această bază a ființei»”. deopotrivă eficientă și puternică, pe care el o numește *essentia actuosa»* [957]*.

Ceea ce propune Ricoeur în al zecelea studiu din *Soi-même comme un autre* nu este însă o „ontologie triumfătoare [958]”, ci mai degrabă schița unui posibil itinerariu speculativ care, în cercetarea sa asupra fundamentului ontologic al subiectului, nu s-a ferit de „riscul frumos” al interpretării (*kalòs sau kíndynos* conform unei expresii din dialogul lui Platon, *Phaedon,* 114d). Încercarea de a „reapropria” într-un mod original concepțiile aristotelice despre *dynamis/enérgheia* și *conatus-ul spinozian* a constituit cu siguranță o cale de apropiere de „țara făgăduinței” unei ontologii a subiectului. Trebuie subliniat faptul că, de-a lungul călătoriei sale filosofice, Ricoeur s-a oprit întotdeauna „la pragul ontologiei”: posibilitatea existenței unui „teren al ființei pe lângă care acțiunea umană, în toate expresiile sale, iese în evidență” este întotdeauna afirmată printr-un act de atestare subiectivă și mărturie internă, niciodată printr-o demonstrație logică riguroasă, fundamentată epistemologic. Investigația lui Ricoeur este impulsionată de „dorința” unei ontologii a subiectului, dar este departe de afirmarea oricărui

---

954 *Ibidem,* p. 418.

955 *Ibidem,* p. 416.

956 *Ibidem,* p. 431.

957 *Ibidem.*

958 P. R ICOEUR , *Existență și hermeneutică,* în I DEM , *Conflictul interpretărilor,* op. cit., p. 37.

rezultat speculativ ultim și definitiv. Gândirea lui Ricoeur rămâne, prin urmare, în mod deliberat „incompletă": ea rămâne deschisă unor căi de cercetare în care ontologia este „țara făgăduinței": „asemenea lui Moise, subiectul care vorbește și reflectă nu poate decât să o întrezărească înainte de a muri " [959].

5. Limbajul: un act al spiritului și un organ al ființei interioare

Unul dintre punctele în care perspectiva filosofică a lui Stefanini găsește convergențe și afinități notabile cu cea a lui Ricoeur se găsește în concepția lor despre limbaj. Ambii autori prezintă o abordare „personalistă" a tratării problemelor lingvistice, iar reflecțiile lor asupra „misterului cuvântului" sunt deschise considerațiilor ontologice. Căutăm să evidențiem și să comparăm metoda cu care cei doi gânditori și-au elaborat filosofia limbajului, observând cum au ajuns uneori chiar la soluții similare.

Stefanini nu a cunoscut cu siguranță dezvoltarea amplă a cercetării filosofice asupra limbajului în a doua jumătate a secolului al XX-lea, în urma așa-numitei *cotituri lingvistice:* interesul și sensibilitatea filosofului din Treviso față de acest subiect sunt, prin urmare, izbitoare. Înainte de a aprofunda nucleul poziției lui Stefanini asupra limbajului, credem că este esențial să urmărim sursele din care autorul s-a inspirat pentru „hermeneutica cuvântului". Reflecția lui Stefanini asupra cuvântului este înrădăcinată în gândirea antică și se bazează în special pe contribuțiile originale la problemele limbajului aduse de Platon, Filon din Alexandria și, în special, Augustin. În *Cratilul lui Platon* ,

[959] *Ibidem.* Împărtășim considerațiile lui Paulin Sabuy Sabangu cu privire la rezultatul speculativ al celui de-al zecelea studiu despre *Sinele ca Altul: „ontologia atestării, în care se rezolvă efortul de sinteză al autorului* , nu își propune să fie un discurs fundamental final. Atestarea nu este certitudine epistemologică *(Gewissheit),* ci certitudine morală *(Gewissen)"* (P. SABUY SABANGU , *Dincolo de Cogito: „Sinele", în „Acta Philosophica", 15/I, 2006, pp. 135-138, p. 138).* ÎN opinia noastră, însă, fundamentul unei ontologii a subiectului, chiar dacă nu este pe deplin tematizat și argumentat, rămâne pentru Ricoeur un „ideal regulator" (am putea spune un *télos ideal*) care animă și mișcă întreaga sa cercetare filosofică.

filosoful, după perioada sofismului, recunoaște prima tratare cuprinzătoare a principalelor probleme privind limbajul: natura sa instrumentală sau convențională, relația cuvintelor cu realitatea empirică și supranaturală și valoarea etimologiilor în studiul sensurilor cuvintelor. Stefanini amintește apoi importanța fundamentală a definiției numelui conținută în *Cratil* , o definiție care, inserându-se în cadrul speculativ platonic, devine însăși clarificarea funcției cognitive pe care limbajul uman o poate îndeplini în cadrul său: «numele este un instrument care servește la discernerea esenței *(Ónoma* [..] *órganon kai diakritikón tés ousías»)* [960]*:* «numele sunt, așadar, *o imitație* a lucrurilor în litere și silabe, așa cum lucrurile sensibile îi vor apărea mai târziu lui Platon *ca o imitație* a esenței ideale în materie» [961]. Dacă *Cratil* are o importanță centrală în istoria filosofiei limbajului, nu este atât pentru soluțiile la care ajunge (rămâne, de fapt, un dialog „aporetic"), cât pentru *Fragestellung-ul său fundamental,* „poziția problemei" care se poate găsi în el: Stefanini se dovedește conștient de acest lucru [962]și apelează la alți autori pentru a căuta o hermeneutică mai comună a cuvântului. În gândirea de inspirație iudeo-creștină, în special la Filon din Alexandria și Augustin, Stefanini găsește o concepție a cuvântului în raport cu transcendența divină a cărei urmă și imagine vie este omul. Din această perspectivă, limbajul uman se îmbogățește cu noi semnificații: nu mai este

Nu este vorba doar de un fenomen empiric și accidental, ci își are rădăcinile în interioritatea umană, care este *imaginea* și *vestigiul* absolutului. Dacă în Filon din Alexandria Stefanini discerne întâlnirea semnificativă și împletirea rodnică dintre *logosul* grecesc și *dabár- ul ebraic* , mai ales în Augustin vede o filozofie a limbajului legată de dimensiunea personală a ființei. Verbum *despre* care vorbește Doctorul

---

960 PLATON , *Cratil* 388 î.Hr.

961 L. STEFANINI , *Platon,* voi . I., cit., p. 141.

962 Pentru filosof, „ *Cratilusul* este o încurcătură de motive esențiale ale platonismului, care se împletesc și se împletesc în funcție de ritmul discuției și de exigențele scenei. Dacă criticul acționează cu discernământ subtil, el observă că de la început până la sfârșit firul raționamentului nu are nicio întrerupere de continuitate și că argumentele variate și complexe sunt contopite armonios în structura logică a dialogului" (STEFANINI , *Platone,* vol. I., cit., p. 146).

din Hippo este originea *vocilor,* a limbilor individuale determinate istoric: aceasta înseamnă că limbile istorice, care la rândul lor își au condiția de posibilitate în facultatea universală a limbajului, își găsesc o geneză și mai profundă în metafizica Verbum-ului . Pentru Stefanini, Augustin a avut marele merit de a efectua cercetări genetice asupra limbajului uman: el a căutat să evidențieze legătura esențială dintre creativitatea lingvistică și metafizica interiorității, investigând geneza constitutivă a limbajului uman (*Ursprung-ul său,* pentru a folosi un termen kantian), fundamentul său ultim. Interioritatea umană, locul unei posibile transcendențe către dimensiunea metafizică și religioasă a *extentio,* este definită și ca locul germinării intime a cuvântului. Stefanini împărtășește și aprofundează poziția lui Augustin, conform căreia limbajul uman, dincolo de orice considerație pur instrumentală și comunicativă, își găsește originea cea mai profundă în metafizica interiorității. Această fundație ultimă în subiectivitate garantează cuvântului vitalitatea sa creativă mereu reînnoibilă, capacitatea sa expresivă pătrunzătoare. Stefanini, la fel ca Hans-Georg Gadamer și Ricoeur însuși după el [963], identifică în Augustin un gânditor care a făcut din cuvânt un element esențial al reflecției: în special, cei trei autori contemporani, deși din perspective diferite, evidențiază sensul speculativ pe care „cuvântul interior", *dialéghestai,* „dialogul intim al sufletului cu sine însuși" îl asumă în *De Trinitate . Stefanini ar fi, așadar, de acord cu Gadamer care, în Adevăr și metodă* , văzând în Augustin o excepție semnificativă de la uitarea limbajului (*Sprachvergessenheit*) care a caracterizat atât de mult din cultura filosofică occidentală, subliniază originalitatea reflecției sale asupra cuvântului; Doctorul din Hipona, comparativ cu concepțiile despre limbaj tipice culturii grecești și romane, pune accentul pe valoarea fundamentală a „vorbirii interioare", calificând-o drept posibilitatea unei transcendențe intime: „cuvântul intern este astfel oglinda și imaginea cuvântului divin *(Bild des gottlichen Wortes)" [964];* Numai

[963] În acest scop, cf. I. B OCHET , *Augustin în gândirea lui Paul Ricoeur,* Éditions Facultés Jesuits de Paris, Paris 2004.

[964] H.-G. G. ADAMER , *Adevăr și metodă. Fundamentele unei hermeneutici filosofice,* în *Gesammelte Werke,* JCB Mohr, Tübingen 1986, vol. I; trad. it. editată de G. Vattimo, Introducere din G. Reale, *Adevăr și metodă,* Bompiani, Milano 2000, p. 857.

reflectând asupra „vorbirii interioare", Stefanini, la fel ca și Ricoeur și Gadamer, poate înțelege „că relația care există în om între gândire și cuvânt corespunde, în ciuda tuturor imperfecțiunilor sale, relației divine din cadrul Treimii [965]". Prin aceste cuvinte, Stefanini identifică în Augustin o contribuție esențială la reflecția filosofică și teologică occidentală asupra limbajului: „dacă nu ar fi existat *De Trinitate a lui Augustin* , nu ar fi existat *Scienza Nuova a lui Vico* , nici lingvistica lui Humboldt, nici *Estetica* lui B. Croce [966]". Pentru Stefanini, în Augustin este posibil să se urmărească intuiția unor idei fundamentale care au caracterizat filosofia ulterioară a limbajului: relația esențială dintre cuvânt și interioritate, legătura dintre creativitatea semantică și germinarea intimă a *vocilor,* originea cuvintelor însele din imagini.

Putem spune că în Augustin, atât Stefanini, cât și Ricoeur găsesc o paradigmă a reflecției în care limbajul este întotdeauna considerat în raport cu subiectivitatea umană, cu sinele care se exprimă. Ambii autori, în referința lor comună la învățătura lui Augustin și, după cum vom vedea, și la cea a lui Wilhelm von Humboldt, resping în mod explicit toate pozițiile care consideră limbajul independent de sinele vorbitor, ca și cum ar fi o realitate care funcționează *iuxta propria principia,* conform propriilor legi. Prin urmare, ei resping o reducere „științifică" a vorbirii umane și, deși cu accente diferite, încearcă să recupereze legătura dintre originile limbajului și ontologia subiectului. Spre deosebire de o mare parte din reflecția contemporană asupra limbajului, Stefanini și Ricoeur, deși cu metodologii de investigare diferite, pun la

---

[965] *Ibidem* , p. 859.

[966] L. STEFANINI , *Estetica, Studium, Roma 1953, p. 68. Deși gândirea lui Augustin reprezintă un punct de referință important pentru Stefanini* , inclusiv în dezvoltarea propriei sale perspective filosofice, trebuie menționat că nu există o monografie autentică despre Augustin realizată de gânditorul din Treviso. Putem spune, totuși, că abordarea speculativă a lui Stefanini are trăsături tipic augustiniene și că „spiritul" augustinianismului influențează o mare parte din producția sa filosofică. Suntem de acord cu opinia lui Italo Sciuto conform căreia „calitatea prezenței lui Augustin în Stefanini este de așa natură încât nu necesită o lucrare monografică. [...] Stefanini găsește în Augustin perspectiva fundamentală, un fundal, gândirea esențială" (I. SCIUTO , PREZENȚA *lui Augustin în* imaginismul *lui Luigi Stefanini,* în Diversi autori, editat de Asociația Filosofică din Treviso, *Dialectica imaginii. Studii despre* imaginismul *lui Luigi Stefanini* , Marietti, Genova 1991, pp. 99-110, p. 99).

îndoială statutul ontologic al acelui „cine?" care este *homo loquens,* subiectul vorbitor. Stefanini afirmă clar existența unei relații strânse între vorbire și ființa personală: în această privință, el merge până la a vorbi despre o „consubstanțialitate" între ființă și vorbire. După cum vom vedea mai bine mai târziu, putem spune că și pentru Ricoeur relația dintre ființa personală și limbaj constituie o linie importantă de cercetare: tocmai absența acestei relații fundamentale este cea pe care Ricoeur o critică atât în structuralismul lingvistic, cât și în unele dintre tendințele filosofiei analitice anglo-americane.

Pentru Stefanini, „ontologia este o glottologie" [967]: aceasta înseamnă că fiecare act lingvistic este o manifestare senzorială directă a ființei unei persoane. Cuvintele sunt înrădăcinate în ontologia persoanei, în fundamentul său dinamic al ființei. Stefanini consideră limbajul ca fiind expresia senzorială în care se manifestă *întreaga* sine: în actul vorbirii, ființa subiectivă se dezvăluie sieși. Cu alte cuvinte, prin limbaj ființa personală devine *declarativum et manifestativum sui:* „Experiența intimă îmi dezvăluie că ființa, în natura sa personală, este în esență manifestarea sa și declarația sa sieși: *Ens declarativum et manifestativum sui* [968]. "

Pentru Stefanini, fiecare propoziție lingvistică trebuie în mod necesar să fie inerentă unui subiect și este rodul unei singularități irepetabile care se exprimă pe sine. El susține: de fiecare dată când afirm ceva despre obiectele realității empirice, „adică formulez o judecată", această judecată implică întotdeauna judecata primară care guvernează fiecare adecvare externă: *judec că...* Nu există niciun predicat inerent subiectului unei judecăți *(subiecto inestpraedicatum),* dacă ambele nu sunt inerente actului personal care le postulează sau le recunoaște ca inerente. Această experiență a centralității sinelui va fi prezentă în toți cei care se numesc Eu." [969]Prin urmare, sinele este fundamentul ontologic al fiecărui act lingvistic: iar acesta din urmă este la rândul său o potențialitate creativă și o producție a spiritului, o revelație a ființei personale care se manifestă în el. Subliniind această relație strânsă dintre ființă și cuvânt, Stefanini face referire în scrierile

[967] L. S. STEFANINI , *Perspectiva mea filosofică,* op. cit., p. 12.
[968] I DEM , *Platon,* vol. I, op. cit., p. 12.
[969] I DEM , *Perspectiva mea filosofică,* op. cit., p. 10.

sale la învățăturile lui Wilhelm von Humboldt [970]: acesta din urmă poate fi considerat „părintele" lingvisticii contemporane și constituie, de asemenea, un punct de referință pentru studiile lui Ricoeur despre metaforă și relația dintre imagine și cuvânt. La Stefanini se poate găsi o înțelegere mai profundă a poziției lui von Humboldt, conform căreia „limbajul este organul ființei interioare, este aceeași ființă, pe măsură ce ajunge treptat la cunoașterea și manifestarea interioară *(Die Sprache* [..] *ist das Organ des inneren Seyns, dies Seyn selbst, wie es nach und nach zur inneren Erkenntnis und zur Äusserung gelangt)*" [971]. Stefanini interpretează această afirmație a lui von Humboldt într-un sens ontologic și metafizic, văzând limbajul ca însăși manifestarea ființei personale. Putem spune, de asemenea, că atât Stefanini, cât și Ricoeur preiau cu originalitate conceptul lui von Humboldt despre uniunea indisolubilă a gândirii și limbajului: pentru amândoi, chiar și în ființa lor cea mai intimă, nu există gândire care să poată fi exprimată fără a

---

970 Vezi, de exemplu, L. STEFANINI , IMAGINISMO *come problema filosofico,* vol. I, Cedam, Milano 1936, în special pp. 93-101. Stefanini reelaborează concepția lui von Humboldt despre limbaj ca „organ formativ al gândirii" *(bildendes Organ des Gedankens)* și despre limbaj ca *enérgheia,* ca activitate care își are originea în creativitatea spiritului uman: «așa cum a înțeles pe bună dreptate Humboldt, limbajul [...] nu este o lucrare, *érgon,* ci o activitate, *enérgeia;* este lucrarea spiritului care se repetă veșnic, de a face tonul articulat capabil de exprimarea gândirii» *(ibidem,* p. 96).
Putem spune că Stefanini preia și acele aspecte ale gândirii lui von Humboldt care se opun filosofiei hegeliene și, mai general, oricărui idealism absolut: de exemplu, el împărtășește critica lui von Humboldt la adresa universalității abstracte a operei lui Hegel, *Geist* , și consideră validă încercarea lui Humboldt de a contrapune filosofia „spiritului absolut" cu valoarea irepresibilă a individualității și a creativității spirituale a individului (vezi *ibid.,* p. 98).

971 W. von H. UMBOLDT , *Despre diversitatea structurilor limbajului uman,* în *Scrieri complete,* Academia Prusacă de Științe, hrg. von A. Leitzmann et al., Behr, Berlin 1903-1936 (ed. De Gruyter, Berlin 1967-68), VII, pp. 1-344, p. 14; trad. it. editată de D. Di Cesare, *Diversitatea limbilor,* Laterza, Bari-Roma, p. 9. Ricoeur afirmă că această operă a lui von Humboldt ESTE „gigantică în secolul al XIX-lea; la aceasta se fac referire cu plăcere la doi gânditori contemporani foarte diferiți, lingvistul Chomsky și filosoful Heidegger" (P. RICOEUR , PHILOSOPHIES *du langage,* în *Encyclopaedia Universalis,* vol. IX, 1971, pp. 771-781; trad. it. în I DEM , *Philosophy and Language,* Guerini and Associates, Milano 1994, pp. 21-79, p.

recurge la „imagini acustice", la pronunția literelor și silabelor.

O altă sursă pentru explorarea de către Stefanini a relației dintre ontologie și limbaj este gândirea lui Vincenzo Gioberti, căruia, așa cum am menționat deja, i-a fost dedicată o monografie cuprinzătoare și originală în 1947. Pentru Gioberti, ființa este cuvânt, deoarece Dumnezeu însuși, care este plinătatea ființei *(plaenitudo essendi),* se revelează în cuvânt și ca cuvânt. Crearea lumii, așa cum este narată în *Bereschít,* povestea *Genezei,* are loc în cuvânt [972], iar însăși esența lui Dumnezeu este *logos, Verbum,* adică gând-cuvânt și ființă în același timp, așa cum afirmă și celebrul *Prolog* al lui Ioan: „La început era Cuvântul și Cuvântul era apud Deum și Deus era Cuvântul [973]". Pornind de la aceste presupoziții teologice, Gioberti propune o concepție originală conform căreia cuvântul este *temmírio* (din grecescul *tekmérion,* semn, mărturie), un semn care indică dincolo de sine către Ființa care este sursa sa. Un alt element de luat în considerare este următorul: pentru Gioberti, omul nu este un spectator inert al realității, ci, în calitate de *imago Dei* , el se califică și drept co-creator al acesteia, iar acest lucru se întâmplă și prin limbaj. Prin facultățile sale, omul extinde însăși opera lui Dumnezeu; această activitate este definită de Gioberti ca *metesi,* ca participare umană la creația divină. Cu siguranță, ne confruntăm cu un *cogitare cum assenze (gândire* cu consimțământ) la datele revelației iudeo-creștine. Prin intermediul unui dialog critic cu Gioberti, Stefanini explorează posibilele rezultate teologice ale filosofiei sale despre cuvânt: totuși, el evidențiază și anumite aspecte ale poziției lui Gioberti asupra limbajului, a cărei validitate teoretică nu poate fi subestimată datorită inspirației sale religioase originale.

Unul dintre elementele pe care Stefanini le preia de la Gioberti este, în opinia noastră, considerarea cuvântului uman ca *actus* , ca o acțiune creatoare prin care subiectul vorbitor produce ceva nou și fără precedent în realitate. În *Protologia* , Gioberti afirmă, de exemplu: „Cine dă unui lucru prenumele său este autorul și operatorul său" [974]; „a spune înseamnă și a face, de unde și asemănarea dintre *fari* și *fieri* "

---

[972] Cf. *Gen 1,3-31.*

[973] *Ioan 1:1.*

[974] V. GIOBERTI , PROTOLOGIA , editată de G. Bonafede, Institutul de Studii Filosofice, Ediția Națională, Roma-Milano 1983, vol. I, p. 263.

. [975]Ceea ce este deosebit de izbitor este relevanța acestei ultime afirmații: ea poate fi chiar văzută ca o anticipare a teoriei actelor de vorbire propusă de John L. Austin [976], John R. Searle și preluată și de Ricoeur.

După cum am văzut, reflecția lui Stefanini asupra limbajului pornește mai ales dintr-o comparație cu Platon, Augustin, von Humboldt și Gioberti. Cu toate acestea, este necesar să subliniem originalitatea poziției lui Stefanini asupra limbajului. La filosoful din Treviso putem găsi formularea originală a unui „imaginism lingvistic": din această perspectivă, cuvântul uman este considerat un act al spiritului a cărui creativitate își găsește izvoarele inepuizabile în facultatea imaginativă a omului. Lucrarea în care autorul expune această perspectivă mai detaliat datează din 1936 și este intitulată „ *Imaginismul ca problemă filosofică"* .

6. Creativitatea lingvistică și imaginația productivă

Atât Stefanini, cât și Ricoeur subliniază o caracteristică fundamentală a limbajului uman: creativitatea sa inepuizabilă. Ambii identifică imaginația *(facultas fingendi)* ca fiind facultatea fundamentală capabilă să acorde expresiilor lingvistice posibilitatea inovării, de a produce noi *Sinngebungen* (termenul este tipic fenomenologiei lui Husserl), noi „donații de sens" realității. Pentru Stefanini, și așa cum [977]vom observa mai târziu și pentru Ricoeur,

---

[975] I DEM , *Protologie,* op. cit., vol. II, p. 216.

[976] Intuiția lui Gioberti, conform căreia „a spune înseamnă și a face", găsește la Austin și la alți teoreticieni ai *actelor de vorbire* argumente mai ample și mai detaliate: este surprinzător însă că însuși titlul celei mai faimoase lucrări a lui Austin găsește în afirmațiile lui Gioberti aproape același lucru formulare: cf. J.L. AUSTIN , CUM *să faci lucruri cu cuvinte,* Oxford University Press, Oxford 1962; traducere italiană de M. Gentile și M. Sbisà, introducere de A. Pieretti, *Când a spune înseamnă a face,* Marietti, Genova 1974.

[978] Pentru o analiză mai aprofundată a acestei lucrări și a concepției lui Stefanini despre „imaginismul lingvistic", ne referim la studiul nostru: T. V ALENTINI , *Ermeneutica dell'* imagine *in Stefanini,* în Aa. Vv., *Edith Stein și Luigi Stefanini. Esperienza - Persona - Società,* op. cit., pp. 337-355. În această lucrare am reamintit deja că Stefanini propune utilizarea termenilor *imagine* și

imaginea este locul unde cuvântul își găsește sursa și tocmai această origine „iconică” a cuvântului garantează subiecților vorbitori însăși posibilitatea creativității lor lingvistice inepuizabile. Această creativitate lingvistică este ceea ce, în viziunea lui Ricoeur, face posibilă și „inovația semantică”, construirea unor „sensuri” mereu noi ale realității.

Stefanini și Ricoeur subliniază astfel că creativitatea lingvistică a subiectului își găsește sursele, însăși condițiile sale de posibilitate, în imaginație. Totuși, aceasta nu este o simplă imaginație reproductivă, adică facultatea mimetică ce permite ca lucrurile exterioare să fie „reproduse” în minte, ci mai degrabă o imaginație productivă. Distincția dintre imaginația reproductivă și cea productivă este o distincție pe care ambii autori o fac de la Kant: în *Critica rațiunii pure,* imaginației productive *(produktive Einbildungskraft)* îi este încredințată rolul de a produce scheme transcendentale, care oferă o mediere cognitivă esențială între intuițiile sensibile și categoriile intelectului. În *Critica judecății,* Kant încredințează facultății imaginației productive crearea unui schematism liber, adică a unui „joc liber al facultăților” care permite subiectului să formuleze judecăți estetice: să se exprime, de exemplu, asupra frumuseții sau sublimității a ceea ce este observat. Putem spune că Stefanini și Ricoeur se află în continuitate cu cercetările kantiene asupra posibilităților creative ale imaginației [978]și că, în același timp, integrează perspectiva kantiană cu cea a lui von Humboldt: acesta din urmă, pornind de la epistemologia kantiană, dezvoltă o teorie în care imaginația productivă este strâns legată de constituția limbajului. Von Humboldt consideră cuvântul ca

imaginismo cu un singur „m” nu doar pentru a sublinia derivarea lor din cuvântul latin *imago* , ci și pentru a evidenția particularitatea valorii speculative pe care o atribuie *imaginii:* „prin *imagine înțelegem* ceea ce este expresiv pentru ceva diferit de sine însuși. Definiția include dubla relație de similaritate și alteritate a imaginii în raport cu ceea ce vrea să exprime” (L. STEFANINI , IMAGINISMO *come problema filosofico* , op. cit., p. 14).

[978] În acest sens, vezi de exemplu: L. STEFANINI , IMAGINISMUL *ca problemă filosofică,* op. cit. p. 53 și următoarele; P. Ricoeur , *Imaginația reproductivă și imaginația productivă la Kant,* prelegere susținută la 3 ianuarie 1974 la Centrul de Cercetări Fenomenologice din Paris; trad. it. de R. Messori, *Imaginația productivă și imaginația reproductivă conform lui Kant,* în «Aesthetica Preprint», n. 66, 2002, pp. 47-50.

învelișul sonor al ceea ce este reprezentat în imagine: el încearcă să aprofundeze geneza constitutivă a limbajului și vede în imagine *(Bild)* locul celei mai intime producții a sale. Atât Stefanini, cât și Ricoeur, continuând investigațiile lui Kant și în special ale lui von Humboldt, scot în evidență „caracterul în întregime *imaginativ* al limbajului" și insistă asupra valorii fundamentale a imaginației în producerea limbajului metaforic și poetic. Din această perspectivă, fiecare cuvânt este amprenta *(Abdruck* este termenul folosit de von Humboldt) unei imagini, iar limbajul este considerat o formă de cunoaștere intuitivă care se reînnoiește continuu. Pentru Stefanini, limbajul are, așadar, un „factor poetico-creator" inalienabil [979]care își are originile în facultatea imaginației productive: aceasta din urmă este capabilă să garanteze acea „impuls inovatoare" esențială [980]ce determină „natura intuitiv-creatoare a limbajului" [981]: „limbajul nu rămâne staționar într-o poziție ireformabilă și nici nu inovează capricios pe buzele fiecărui vorbitor: [...] se mișcă de-a lungul unei linii care menține continuitatea între diferitele sale stări succesive și contigue: pe scurt, trăiește evoluând. În limbaj, așadar, există o forță propulsivă, dependentă de natura sa intuitiv-creatoare [982]". Prin urmare, „tradiția și inovația" coexistă în limbaj: în el, „ceea ce se transmite, se inovează [983]". Filosoful din Treviso consideră exercițiul vorbirii ca o „activitate recreativă liberă" [984]: el observă că această posibilitate a „unei inovații perene a vieții expresive" [985]își are originea „din când în când în acel principiu fundamental care este vigoarea intuitivă și creativă a individului" [986]. Evidențiind posibilitățile inovatoare ale limbajului, Stefanini critică poziția așa-numiților „puriști": aceștia greșesc „dorind să aresteze limba națională într-un moment perfect al dezvoltării sale, asumată ca definitivă și exemplară, răspunzând mai întâi influențelor raționalist-

---

[979] L. STEFANINI , STATICITATE *și mobilitate a limbajului,* ÎN Idem , *METAFIZICA formei și alte eseuri,* Liviana, Padova 1949, pp. 69-72, p. 69.

[980] *Ibidem* .

[981] *Ibidem* .

[982] *Ibidem.*

[983] *Ibidem* .

[984] *Ibidem* , p. 71.

[985] *Ibidem* .

[986] *Ibidem* .

carteziene și, mai târziu, celor intelectualiste și enciclopedice” [987].

Ceea ce, în opinia noastră, unește pozițiile lui Stefanini și Ricoeur este considerația lor filosofică asupra limbajului dincolo de utilizările sale instrumentaliste și referențiale (despre care vorbește *Bedeutung* Frege [988]): subliniind contribuția fundamentală adusă actelor lingvistice de creativitatea individului, acestea conferă o valoare precisă limbajului poetic, metaforic și aluziv, chiar și în sfera speculativă. Limbajul poetic, de exemplu, este considerat de ambii gânditori o „redescriere” a realității în termeni simbolici și aluzivi: el exprimă o posibilă „refigurare” a realității în raport cu creativitatea individului, cu cele mai intime nevoi morale și idealiste ale sale. Vom aprofunda acum tratarea acestor teme de către Ricoeur.

7. Metafora vie ca „inovație semantică” și „donare de sens”.

Ricoeur elaborează o filozofie a limbajului pornind de la câteva noțiuni fundamentale ale fenomenologiei lui Husserl. În special, într-un eseu din 1967 intitulat „ *Noi dezvoltări în fenomenologie în Franța. Fenomenologia limbajului”* , Ricoeur argumentează pentru interpretarea sa a fenomenologiei ca „teorie a limbajului generalizat” [989]: intuiția eidosului , sau esența universală *(Wesen)* a fenomenelor, este urmărită până la Bedeutung , „semnificația” despre care vorbește Frege, iar reducția eidetică este considerată însăși condiția de posibilitate a

---

[987] *Ibidem.*

[988] Cf. *Celebrul* eseu AL LUI GF REGE , în Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, n. 100, 1892; tr. it., *Sens și denotație,* în Aa. Vv, editat de A. Bonomi, *The Logical Structure of Language,* Bompiani, Milano 1973, p. 9–32.

[989] P. R. ICOEUR , *„Noi dezvoltări în fenomenologie în Franța. Fenomenologia limbajului”,* în „Cercetări sociale”, nr. 1, 1967, pp. 1–30; eseu scris inițial în limba engleză și prezentat și în culegerea ulterioară de scrieri, *Le conflit des interprétations,* sub următorul titlu: „ *La question du sujet: le défi de la sémiologie ”,* în *Le conflit des interprétations,* Seuil, Paris 1969, pp. 233–262; trad. în italiană, „ *The Question of the Subject: The Challenge of Semiology”,* în *The Conflict of Interpretations,* op. cit., pp. 251–281, p. 262.

Bedeutung- *ului* sau „transcendentalul semnificației [990]", nașterea unei ființe pentru semnificație; Sensul fenomenului, surprins în conștiința epochizată, ajunge să își asume o determinare lingvistică specifică, iar însuși actul *Sinngebung* este interpretat ca dând sens realității prin limbaj, organul esențial al oricărei medieri cognitive dintre subiectul vorbitor și realitatea obiectivă: „limbajul este mediere. Este mediul , «mediul» în care și pentru care subiectul se plasează și lumea se arată" [991].

Chiar și intenționalitatea *(Intentionalitat),* capacitatea constitutivă a conștiinței transcendentale de a se referi la obiect, de a „tinde spre el" în reprezentarea cognitivă, ar fi caracterizată de un sens propriu lingvistic: limbajul este identificat de Ricoeur ca o mediere constitutivă a conștiinței cognitive către obiect, ca o mișcare intențională de referință (*Bedeutung*) prin care subiectul vorbitor se „îndreaptă" spre realitate și surprinde în ea nucleul său de sens. Urmând reflecțiile lui Merleau-Ponty, care subliniază poziția centrală atribuită limbajului de Husserl, Ricoeur afirmă că fenomenologia a avut marele merit de a elimina o concepție pur instrumentalistă a limbajului, caracterizând-o drept o „constituție creativă a sensului" din partea subiectului vorbitor: limbajul, dintr-o perspectivă fenomenologică, într-o fenomenologie care însă nu mai este înțeleasă ca idealism transcendental, se califică drept *enérgheia interioară* , ca „organ creator al conștiinței" care ar duce la desăvârșire chiar actul *Sinngebung:* «limbajul încetează să mai fie o activitate, o funcție, o operație printre altele și se identifică cu mediul semnificant total, cu sistemul de semne aruncat ca o plasă peste câmpul nostru de percepție, de acțiune, de viață. [...] Fenomenologia poate chiar pretinde a fi singura care deschide spațiul semnificației și, prin urmare, al limbajului, tematizând pentru prima dată activitatea intențională și semnificantă a subiectului întrupat, care percepe, acționează și vorbește» [992].

---

[990] *Ibidem,* p. 276.

[991] *Ibidem,* p. 271.

[992] *Ibid.,* p. 262. Referitor la ceea ce poate fi definit ca o „transformare" lingvistică a fenomenologiei, cf. de asemenea contribuțiile încasate în volumul A LA . V V ., editat de J. Greisch, *Paul Ricoeur. L'herméneutique à l'école de la Phénoménologie,* Beauschesne, Paris 1995.

În opinia lui Ricoeur, validitatea speculativă a unei filozofii a limbajului bazată pe unele noțiuni centrale ale fenomenologiei husserliene, cum ar fi reducția eidetică, intenționalitatea conștiinței și *Sinngebung,* constă tocmai în protejarea rolului atribuit subiectivității de către această perspectivă filosofică. Spre deosebire de structuralism, conform căruia structura lingvistică ar trebui considerată un „transcendental fără subiect", iar sistemul de semne însuși ar fi articulat conform unor reguli obiective autonome în care vorbitorii individuali au doar un rol pasiv, propunerea teoretică a lui Ricoeur tinde să reevalueze creativitatea lingvistică a subiecților, posibilitatea inovației semantice și angajamentul ontologic din partea vorbitorilor individuali. Încercând să scoată la iveală „aspectul viu, concret și actual al limbajului [993]", filosoful, retragând lunga cale a unei hermeneutici a semnelor și simbolurilor culturii, caută să demonstreze structurile ontologice ale limbajului, însăși înrădăcinarea capacităților lingvistice în potențialul creativ al subiectivității: *„Eu sunt* este mai fundamental decât *eu vorbesc.* Filosofia trebuie, așadar, să pornească spre *eu vorbesc* pornind de la poziția lui *eu sunt* ; [...] sarcina unei antropologii filosofice este de a arăta în ce structuri ontice apare limbajul [994]." Fenomenologia cuvântului a lui Ricoeur este bogată în rezonanțe ontologice: în ea, limbajul își redescoperă apartenența originară la existența subiectivității concrete și devine el însuși un semn viu al unei interiorități creative. Lingvistica (*Sprachlichkeit-ul* considerat de Heidegger drept una dintre trăsăturile constitutive ale ființei în sine) este așadar pentru Ricoeur una dintre dimensiunile esențiale ale omului, *ale omului capabil:* omul ar deveni capabil să confere realității noi

---

[993] P. R. ICOEUR , *Chestiunea subiectului: provocarea semiologiei,* în *Conflictul interpretărilor,* op. cit . , p. 274.

[994] *Ibidem,* p. 280. Căutarea unei relații strânse între ontologie și limbaj este unul dintre aspectele în care abordarea filosofică a lui Ricoeur pare să prezinte analogii semnificative cu cea a lui Stefanini. În ceea ce privește implicațiile ontologice ale hermeneuticii lui Ricoeur, vezi A. Rigobello , * Ontological *Engagement. Current Perspectives in France and Reflections in Italian Philosophy*,* Armando, Roma 1977, în special, pp. 87 și următoarele; vezi și M. Buzzoni , **Paul Ricoeur. Person and Ontology*,* Studium, Roma 1988; F. BREZZI , **Ricoeur. Interpreting Faith*,* Messaggero, Padova 1999, în special, pp. 163 și următoarele; F. Turoldo , * Truth of *Method. Investigations into Paul Ricoeur*,* Il Poligrafo, Padova 2000, în special p. 149 și următoarele.

semnificații, o *Sinngebung reînnoită* pornind tocmai de la potențialul creativ al sinelui, potențialități care ar ieși cu forță din utilizările neobișnuite ale limbajului, precum producția „imaginativă" de metafore, texte literare și narațiuni.

În lucrarea sa din 1975, *La métaphore vive,* Ricoeur propune o interpretare originală a limbajului metaforic: prin producerea unei noi relevanțe predicative, aceasta ar dezvălui noi semnificații ale realității, iar datorită acesteia ar apărea fenomenul lingvistic al inovației semantice. Încă de la primul său studiu al operei, dedicat *Poeticii* și *Retoricii lui Aristotel* , Ricoeur intenționează în mod explicit să depășească limitele definiției clasice a metaforei ca proces, tipic léxisului , de simplă substituire a unui nume, „transferul unui nume propriu al unui lucru la altul *(onómatos allotríu epifora),* un transfer care are loc fie de la gen la specie, fie de la specie la gen, fie de la specie la specie, fie prin analogie [995]". El propune o concepție a metaforei ca fenomen al discursului, al *Rede,* capabil să redescribă și să reconfigureze realitatea în funcție de noi semnificații și noi conexiuni semantice. Ricoeur se distanțează astfel de o viziune a metaforei ca *trop,* ca figură de stil cu scop pur ornamental, *ornátus-ul* tradiției retorice din secolul al XVII-lea, și propune o definiție a metaforei ca „poem în miniatură" în care „discursul eliberează capacitatea, specifică anumitor ficțiuni, de a redescriere realitatea" [996].

Fenomenul inovației semantice care caracterizează limbajul metaforic este legat la Ricoeur, ca și la Stefanini, de capacitatea creatoare a imaginației productive, o facultate capabilă să scoată la iveală noi pertinențe semantice, să destabilizeze ordinea categorială în constituirea unui „șoc semantic" eficient [997]: imaginația conferă

---

[995] CĂTRE ARISTOTEL , *Poetica* 1457b 6-9; Traducere italiană de D. Pesce, Rusconi, Milano 1995, p. 115 (traducere italiană parțial modificată de noi).

[996] P. RICOEUR , *La métaphore vive,* Seuil, Paris 1975; traducere italiană de G. Grampa, *La metafora viva. De la retorică la poetică: spre un limbaj al revelației,* JACA BOOK , Milano 1997 , p. 5.

[997] P. R ICOEUR , *L'imagination dans le discours et dans l'action,* în Aa.Vv., *Savoir, Faire, Espérer. Les limites de la raison,* Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles 1976, p. 207-228; acest text a intrat apoi în colecția de scrieri ricoeuriene: *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II* , Seuil, Paris 1986; tr. ea. de G. Grampa, *L'imaginazione nel discours e*

subiectului vorbitor capacitatea de a reuni concepte aparținând unor sfere îndepărtate și diferite, de a dezvolta ceea ce Ricoeur definește drept „potențialul creativ al limbajului *(puissance créatrice du langage)",* „capacitatea euristică a ficțiunii *(le pouvoir euristique déployé par la fiction*)" [998]. Aceste potențialități ale imaginației lingvistice despre care vorbește Ricoeur găsesc afinități semnificative la nivel istoriografic atât cu noțiunile de *ingenium* și fantasia, dezvoltate de Vico, cât și, așa cum am observat deja, cu concepția kantiană și fichteană a *produktive Einbildungskraft* : originalitatea propunerii speculative a lui Ricoeur constă în faptul că a dezvoltat capacitatea creativă a imaginației în limbaj, conferindu-i o valoare ontologică precisă, o nouă valoare de referință semantică [999]. Subliniind iconicitatea, natura în întregime „imaginativă" a limbajului metaforic, Ricoeur afirmă că „imaginația este apercepție, viziunea bruscă a unei noi relevanțe predicative" [1000]: rolul specific al imaginației în producerea metaforelor este, prin urmare, de a elimina distanța logică dintre diferite câmpuri semantice, de a dezvălui noi conexiuni de sens în interacțiunea diferitelor concepte, de a face ca „și"-ul să coexiste alături de „non-și", identicul alături de diferit, într-un proces niciodată închis în sinteze consolidate de tradiție și uz. Producerea de metafore este, așadar, un proces mereu deschis către *nou,* către crearea de noi conexiuni atributive capabile să semnifice realitatea în complexitatea

nell'azione. Per una teoria generale dell'imaginazione, în I DEM , *Dal testo all'azione. Saggi di hermeneutica,* Jaca Book, Milano 1994, p. 205-227, p. 210.

[998] P. RICOEUR , METAFORA *vie,* op. cit., p. 5.

[999] În acest sens, merită menționat și faptul că Jean Greisch, unul dintre cei mai rafinați interpreți ai gândirii lui Ricoeur, a subliniat că majoritatea scrierilor filosofului francez sunt caracterizate de o încercare de a scoate în evidență implicațiile conținute în doctrina lui Kant *despre Einbildungskraft:* vezi J. G REISCH , *Paul Ricoeur. L'itinérance du sens,* Million, Grenoble 2001; vezi și P. S. A. ANDERSON , *Ricoeur și Kant,* Scholars Press, Atlanta 1993; J. E. VANS , *Hermeneutica imaginației lui Paul Ricoeur,* Peter Lang, Frankfurt am Main - New York 1995; M. P HILIBERT , *Imaginația filosofică: Paul Ricoeur ca Singer al ruinelor,* în A A . V V . editat de L. E. Hahn, *Filosofia lui Paul Ricoeur,* Open Court, Chicago 1995, pp. 127-137.

[1000] P. RÍCOEUR , *„Imaginația în discurs și acțiune. Către o teorie generală a imaginației",* în I DEM , „ *De la text la acțiune: eseuri de hermeneutică",* op. cit., p. 210.

sa, în diferențele sale intime, ireductibile la orice încercare de înțelegere ultimă și definitivă: „Imaginația constă în a vedea același lucru în diferență, în a «face» aproximarea. Pentru ca să existe metaforă, de fapt, trebuie să continui să percep incompatibilitatea literală prin noua compatibilitate semantică. [...] Imaginația este această etapă în care înrudirea genetică nu a trecut încă în pacea conceptului, ci rămâne în conflictul proximității și distanței" [1001]. Putem observa că concepția lui Ricoeur despre adevărul metaforic se situează în cadrul unei „filosofii a diferenței": însăși producerea de metafore, depășind o utilizare pur obișnuită și obiectivistă a limbajului, ar garanta salvgardarea *diferențelor constitutive* ale realității, a „celor mii de planuri" de perspectivă în care se articulează dinamismul realității. Această ultimă notație poate fi configurată și ca unul dintre punctele de întâlnire dintre propunerea filosofică a lui Ricoeur și perspectivele lui Gilles Deleuze și Jacques Derrida, în în care se acordă amplu spațiu noțiunii de *différence/différance,* deși cu accente și scopuri diferite.[1002]

Subliniind puterea creativă a *ingeniului vorbitorului individual* , Ricoeur propune un schematism inedit al atribuirii metaforice în care se desfășoară puterea euristică a metaforei, capacitatea sa de a deschide noi dimensiuni ale sensului în realitate. În acest sens, apare și statutul epistemologic unic al metaforei, capacitatea sa referențială efectivă de a semnifica realitatea în mod veridic, deși analogic și aluziv. Adevărul transmis prin metaforă nu este niciodată obiectiv, verificabil, ci întotdeauna un „adevăr tensional", un „adevăr analogic și simbolic" care se exprimă într-un „a vedea ca", într-un „a vedea altfel". Afirmația

---

[1001] P. RICOEUR , „ *Métaphore et image",* CONFERINȚĂ susținută pe 25 aprilie 1974 la Centrul de Cercetări Fenomenologice din Paris; traducere italiană de R. Messori, *„Metaforă și imagine",* în I DEM , *„Cinci prelegeri. De la limbaj la imagine",* în „Aesthetica Preprint", 66 (2002), pp. 57-63, p. 59.

[1002] Trebuie amintit că dezbaterea dintre Ricoeur și Derrida își are originea tocmai din tema metaforei și a interpretării semnificațiilor limbajului metaforic la Aristotel; vezi şi eseul lui Derrida care conţine un răspuns la criticile lui Ricoeur asupra concepţiei metaforei exprimate în *Mythologie blanche:* J. DERRIDA , „ *Le retrait de la métaphore",* în „Poésie", nr. 7, 1978; I. DEM , " IL *ritrarsi della metafora",* în "Aut Aut", nr. 220-221, 1987, p. 9-34; vezi și A. C AZZULLO , *"La verità della parola. Ricerca sui fondamenti filosofici della metafora in Aristotele e nei contemporanei",* Jaca Book, Milano 1987, în special pp. 159-221.

metaforică, tipică limbajului poetic și religios, este și capacitatea de a redescriere fenomenele în conformitate cu sentimentul nostru moral, cu nevoia noastră etică de a reconfigura ordinea stabilită. În acest sens, adevărul analogic al metaforei ascunde în el o capacitate critică și poietică care nu este întotdeauna recunoscută: este capacitatea de a produce „impertinență semantică" și în el este posibilă și experimentarea „ideilor noi, a valorilor noi, a noilor moduri de a fi în lume" [1003]. Metafora are, așadar, puterea de a transfigura realitatea: este suspendarea referinței tipice limbajului obișnuit și științelor, ne arată lucrurile în „ființa lor așa cum" și este o tensiune constitutivă către un ideal de a fi: «Metafora este procesul retoric prin care discursul eliberează capacitatea, proprie anumitor ficțiuni, de a redescriere realitatea. [...] Din această conjuncție dintre ficțiune și redescriere tragem concluzia că «locul» metaforei, locul ei cel mai intim și radical, nu este nici substantivul, nici propoziția, nici măcar discursul, ci mai degrabă copula verbului a fi. Metaforicul «este» înseamnă, în același timp, «nu este» și «este așa cum». [...] Discuția noastră despre adevărul metaforic este bine întemeiată, dar prin acordarea unui sens «tensional» termenului «adevăr»» [1004]. Reflecția lui Ricoeur asupra limbajului metaforic al poeziei și, de asemenea, al narațiunii [1005]este încărcată de

---

1003 P. RICOEUR , *Imaginația în discurs și acțiune. Către o teorie generală a imaginației,* în I DEM , *De la text la acțiune. Eseuri de hermeneutică,* op. cit., p. 212.

1004 I DEM , *La metafora viva,* op. cit., p. 5. În ceea ce privește concepția lui Ricoeur despre metaforă, ne limităm la a aminti următoarele studii: A. R IGOBELLO , *La "métaphore vive" nel pensiero di Paul Ricoeur,* în «Simbolo, metafora, allegoria», 11, Liviana Editrice, Padova 1980, pp. 36-47 ; D. J ERVOLINO , *Il cogito e l'ermeneutica. La questione del soggetto in Ricoeur,* Procaccini, Napoli 1984 (II Ediz., Marietti, Genova 1993), în special pp. 141 și urm.; H. S TREIB , *Hermeneutics of Metaphor, Symbol and Narative in Faith Development Theory,* Peter Lang, Bern-Frankfurt-New York 1991.

1005 Dacă în *La métaphore vive* Ricoeur a mers până acolo încât să vorbească despre posibilitatea unei „referințe metaforice" și a identificat în limbajul poetic prezența efectivă a unei inovații semantice, în cele trei volume ale *Temps et récit* el analizează posibilitatea unei reconfigurări a realității și a experienței trăite pornind de la poveste, de la intriga narativă: cele două opere sunt definite de autor însuși ca „opere gemene" și în ele se realizează o „sinteză a eterogenului", o juxtapunere a fenomenului metaforei și narațiunii în jurul

un angajament ontologic și etic precis: este un limbaj care deschide către o nouă viziune asupra lucrurilor prin ruperea legăturilor logice predefinite și care permite apariția unor sensuri noi, dar latente, ale realității; este o cale lingvistică pentru afirmații ontologice. Referința particulară a metaforei este, așadar, considerată în „vehemența sa ontologică", în puterea sa de a exprima și demonstra ființa lucrurilor în cele mai intime diferențe ale sale.

Extragându-și puterea creativă din productivitatea liberă a imaginației, o prudență fără reguli, „schematizarea liberă" descrisă de Kant în Critica *judecății,* metafora transcende clasificarea logică rigidă a realității și se cufundă direct în vioiciunea creativă a lumii vieții, *Lebenswelt-ul* despre care vorbește Husserl: în sarcina sa ontologică și etică specifică de „a înțelege și redescriere a realității", metafora se constituie astfel ca încercarea hermeneutică de abordare concertată a misterului ființei, ca instanță lingvistică a semnificării realității în multiplicitatea expresiilor sale. Producția umană de metafore se califică

producerii inovației semantice de către subiectul care vorbește, scrie și narează. Dacă în cazul metaforei „inovația constă în producerea unei noi relevanțe semantice printr-o atribuire impertinentă [...], în cazul poveștii, inovația semantică constă în inventarea unei intrigi [...]. Această *sinteză a eterogenului* apropie povestea de metaforă. În ambele cazuri, ceva nou - ceva încă nespus, ceva fără precedent - apare în limbaj: pe de o parte, *metafora vie, adică o nouă relevanță în predicație; pe de altă parte* , o intrigă simulată, adică o nouă congruență în legătura evenimentelor» (P. RICOEUR , *Temps et récit I,* Seuil, Paris 1983; traducere italiană de G. Grampa, *Tempo e racconto,* Vol. I, Jaca Book, Milano 1994 [2], pp. 7-8). Ca și în cazul metaforei, și în narațiune capacitatea de inovație semantică se datorează potențialului imaginației productive: aceasta din urmă este, de fapt, capabilă să creeze noi schematisme narative, noi intrigi și congruențe în legătura evenimentelor. În *În recit,* imaginația este, de asemenea, strâns legată de reconfigurarea experienței timpului, de ceea ce Ricoeur definește ca *aporetica temporalității:* povestirile ficționale, de la epopee la romanul modern, în care schematismul narativ este generat de imaginație, sunt, așadar, considerate „un fel de laborator pentru experiențele gândirii, în care imaginația «testează» câteva soluții posibile la enigmele temporalității" (P. R ICOEUR , *Mimesis, référence et refiguration dans* Temps et récit, în «Études phénoménologiques», 6 (1990), pp. 29-40; tr. it., *Mimesis, referenza e rifigurazione in* Tempo e racconto, în I DEM , *Filosofia e linguaggio,* op. cit., pp. 187-199, p. 195).

și ca încercarea omului *faillible* de a-și arunca privirea dincolo de limitele cognitive rigid prestabilite (*Grenzen-ul kantien)* de a deschide spațiu pentru o mai departe a sensului, pentru un adevăr analogic care nu poate fi niciodată pe deplin tematizat: metafora despre care vorbește Ricoeur este o expresie lingvistică a instanțelor fundamentale ale unei gândiri simbolice și aluzive, a unei gândiri care nu este constitutiv exclusă de la posibilitatea teoretică a unei mai departe metafizice și religioase.

8. Concluzie: două căi de cercetare fructuoase

Căile de cercetare ale lui Stefanini și Ricoeur pot găsi puncte interesante de convergență și comparație. După cum am văzut, afinitățile dintre cei doi gânditori sunt cu siguranță profunde: deși au lucrat în contexte istoriografice foarte diferite, ei demonstrează o sensibilitate aproape comună față de cercetarea speculativă atunci când vine vorba de probleme precum limbajul și ontologia. Ambii filozofi sunt marcați de o puternică inspirație personalistă: putem spune că aceasta persistă și în fundalul considerațiilor lor despre limbaj și statutul ontologic al subiectivității umane. Dacă Ricoeur dezvoltă în mod explicit o hermeneutică a individualității umane bazată pe capacitățile *(capacités) individului* de a vorbi, de a acționa și de a nara și de a recunoaște responsabilitatea pentru acțiunile sale, ni se pare că Stefanini discerne și dezvoltarea *ante litteram* a unei astfel de hermeneutici: o hermeneutică care, la fel ca cea propusă de Ricoeur, este departe de orice rezultat nihilist și pune accentul pe creativitatea individului, pe capacitățile sale productive, iar limbajul se numără cu siguranță printre acestea din urmă. Una dintre preocupările fundamentale prezente atât la Stefanini, cât și la Ricoeur este aceea de a evidenția emergența unui „teren al ființei" al subiectivității, pe fondul căruia ies în evidență acțiunile și facultățile sale creative: aceasta este o hermeneutică a subiectului care încearcă să surprindă nucleul ontologic și productiv al individualității; acest „teren al ființei" este clar definit de ambii filosofi ca *enérgheia,* ca o activitate interioară dinamică ce stă la baza fiecărei expresii creative a sinelui.

Noutatea gândirii lui Stefanini, și ceea ce rămâne cel mai viu și relevant, în opinia noastră, este legătura esențială pe care filosoful a

postulat-o între ființă, gândire și limbaj: așa cum am spus, pentru Stefanini, „ontologia este o glottologie", iar gândirea este inextricabil legată de cuvântul care o exprimă, care o semnifică în învelișul său sonor: „viața *conceptelor* rămâne inextricabil legată de *viața cuvintelor* " .[1006] Consubstanțialitatea gândirii-ființă și a cuvântului nu înseamnă însă o rezoluție nihilistă a ființei în limbaj [1007] și în istoricitatea limbajelor. Acesta este, de asemenea, unul dintre elementele pe care Stefanini și Ricoeur le au în comun: distanțarea de o derivă nihilistă în rezoluția ființei în cuvânt și de subiectivitate în participarea panicată la ființă, despre care vorbește *Gelassenheit* Heidegger. Ni se pare că aceasta este, de asemenea, una dintre contribuțiile pe care cei doi gânditori, deși în perioade diferite de gândire, le-au adus filosofiei.

Îi putem considera atât pe Stefanini, cât și pe Ricoeur doi „maeștri ai gândirii": căile lor de cercetare ni se par extrem de rodnice și stimulatoare și pot sugera, de asemenea, explorări suplimentare care pot fi întreprinse în contextul filosofic actual. Unul dintre elementele care le-au caracterizat scrierile – și este cu siguranță exemplar – este, în opinia noastră, atingerea unui echilibru între deschiderea către un angajament critic cu cele mai diverse perspective filosofice și capacitatea de a menține credința într-o inspirație fundamentală constantă, una personalistă și creștină.

1006 L. S. TEFANINI *, Statica și mobilitatea limbajului,* în *Metafizica formei și alte eseuri,* op. cit., pp. 69-72, p. 71.

1007 Să luăm în considerare, de exemplu, interpretările nihiliste ale unei posibile dizolvări a ființei în limbaj, care au apărut și din discuțiile filosofice despre sensul afirmației lui Gadamer „ființa care poate fi înțeleasă este limbajul *(Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache)"* (H.-G. G. ADAMER , *Verità e metodo,* op. cit., p. 965). În acest sens, vezi D. D. I. CESARE (ed.), *„Ființa care poate fi înțeleasă este limbajul". Omagiu lui Hans-Georg Gadamer,* Il melangolo, Genova 2001.

Studiul III

Modernitate, secularizare și politică în Augusto Del Noce

„Pluralitatea actuală a moralelor atestă, în fiecare dintre ele, un răspuns implicit, pozitiv sau negativ, la problema metafizică; *egalitatea,* pentru sau împotriva lui Dumnezeu, se impune în fiecare act minim al vieții cotidiene [1009]. ”

Scopul acestei lucrări este de a retrăi parcursul intelectual al lui Augusto Del Noce, evidențiind contribuția speculativă pe care această figură singulară a adus-o filosofiei italiene a secolului al XX-lea. În primul rând, se subliniază faptul că cercetarea lui Del Noce pornește de la probleme istoriografice: o chestionare radicală a celei mai consacrate concepții despre modernitate, înțeleasă în mod obișnuit ca acea linie de gândire care își are originea la Descartes și care își găsește expresia cea mai completă și definitivă în imanentismul lui Hegel (și în actualismul lui Giovanni Gentile pentru cultura italiană). Numai prin înțelegerea genezei imanentismului modern - în viziunea lui Del Noce - se pot discerne cele mai profunde rădăcini ale secularizării, relativismului și nihilismului care au caracterizat o mare parte din cultura occidentală cel mai aproape de zilele noastre: în secolul al XIX-lea, Friedrich Nietzsche a fost în multe privințe liderul și profetul acestor rezultate negative ale modernității. În studiul nostru vom evidenția, de asemenea, motivele pentru care Del Noce interpretează totalitarismele secolului al XX-lea (fascismul, nazismul și marxismul sovietic) ca expresii istorico-politice ale ateismului modern și ale secularizării tot mai accentuate.

În opoziție cu această concepție a modernității, Del Noce propune

---

[1009] A. D EL N OCE , *Problema ateismului,* Il Mulino, Bologna 1964; ediția a 4-a: Introducere de N. Matteucci, Il Mulino, Bologna 1990, p. 12. Volumul a fost retipărit în 2010 de Il Mulino: această ultimă ediție include și o postfață de Massimo Cacciari intitulată *Despre critica rațiunii atee.*

recuperarea și valorizarea unei „alte modernități": aceasta este linia gândirii religioase franco-italiene care își are originea la Descartes, se dezvoltă în ontologismul lui Malebranche și în filosofia istoriei a lui Vico și apoi își găsește sinteza cea mai elaborată în cultura filosofico-politică a Risorgimento-ului italian, cu Gioberti și mai ales cu Rosmini. În viziunea lui Del Noce, tocmai din renașterea acestei linii de gândire (definită ca „ontologism") poate apărea o adevărată reînnoire - un „Risorgimento", speră el - a culturii italiene și europene. Propunerea lui Del Noce este, așadar, caracterizată ca o propunere de „filosofie creștină" care își propune să recupereze o concepție despre natură și umanitate deschisă transcendenței. Intenția lui Del Noce este, în esență, o recuperare atentă a tradiției filosofice iudeo-creștine, capabilă să ofere răspunsuri valide chiar și la problemele complexe ale lumii contemporane. Din această perspectivă ar trebui citite numeroasele contribuții ale lui Del Noce (inclusiv cele din periodice și ziare), care abordează probleme etice și politice și redefinesc însăși sarcinile și urgențele unei democrații autentice.

1. Itinerariul intelectual și angajamentul politic

Augusto Del Noce s-a născut la Pistoia pe 11 august 1910. Mama sa, Rosalia Pratis, era din Savona, descendentă dintr-o familie nobilă savoyardă. Tatăl său era toscan și general în armată. Din familia sa, a primit o educație catolică, adâncită în valorile tradiționale. Del Noce își amintește anii de formare și vocația sa filosofică din tinerețe: „Familia mea era decadentă și tindea să se orienteze spre valorile trecutului. Așadar, pe de o parte, simțeam un atașament față de acele valori, dar, pe de altă parte, simțeam absența unui fundament pentru ele. Acesta este cel puțin unul dintre motivele care m-au condus spre filosofie; da, s-ar putea spune că originile mele nu sunt atât de epistemologice, metafizice sau epistemologice, ci mai degrabă morale [1010]. "

[1010] A. DEL N OCE , „ *Povestea unui gânditor solitar. Un interviu cu Augusto Del Noce de Massimo Borghesi și Lucio Brunelli",* în Idem, „ *Adevăr și rațiune în istorie: o antologie de scrieri",* editată de A. Mina, cu o introducere de G. Riconda, Bur, Milano 2007, pp. 350-362, p. 350. Acest interviu a fost publicat pentru prima dată în revista „30 Giorni", în numărul din aprilie 1984.

La izbucnirea Primului Război Mondial, familia a trebuit să se mute la Torino, iar tânărul Del Noce a avut norocul să urmeze liceul clasic Massimo d'Azeglio, care a produs și alți intelectuali precum Cesare Pavese, Alessandro Galante Garrone, Leone Ginzburg și, nu în ultimul rând, Norberto Bobbio. La liceul Del Noce, l-a avut ca profesor de literatură italiană și latină pe Umberto Cosmo. Cosmo - la fel ca și colegul său Augusto Monti - era declarat antifascist, iar în 1925, regimul l-a obligat să abandoneze activitatea didactică și jurnalistica. Relația lui Cosmo cu Del Noce a continuat în timpul și după universitate. Del Noce i-a admirat învățăturile și i-a fost întotdeauna recunoscător: „Cu Cosmo", afirmă Del Noce, „am avut o relație foarte strânsă și afectuoasă în anii 1930. Era evitat de toată lumea din cauza antifascismului său. Făceam plimbări lungi aproape în fiecare seară. Poziția politică și culturală a lui Cosmo era foarte particulară, un fel de socialism umanitar sau, mai bine spus, un creștinism rezolvat în umanitarism. A fost o figură care a avut o mare fascinație pentru Gramsci, dar și pentru Tasca și Sraffa. L-am putea defini ca antecedentul unei linii care se întinde până la *Experiențele vieții religioase ale lui Capitini* [1011].

Din 1928 până în 1932, Del Noce a studiat filosofia la Universitatea din Torino. A participat la cursuri susținute de Adolfo Faggi, Erminio Juvalta, Carlo Mazzantini, Annibale Pastore și Giovanni Vidari. După cum am menționat deja, motivele care au stat la baza interesului lui Del Noce pentru filosofie au fost în esență morale și existențiale: „Pot spune că a mea, așadar, a fost o problemă esențial morală. Adică, căutam orientare într-o lume în rapidă schimbare și într-un sistem de valori pe care nu îl împărtășeam, pe care, din motive complexe, nu-l plăceam. Pe scurt, mai simplu spus, nu mă simțeam în largul meu în lume [1012]." În 1932, a absolvit cu Adolfo Faggi, scriind o teză *intitulată „Despre formarea filosofiei lui Malebranche".* Interesul său pentru gândirea franceză a secolului al XVII-lea a început atunci să apară clar, în care vedea geneza modernității și o cheie validă pentru înțelegerea *ab imis*

[1011] Textul citat datează din 1978 și este preluat din D. ANTISERI - S. TAGLIAGAMBE , Augusto DEL NOCE , *în* I DEM , *Istoria filosofiei. Filosofi italieni ai secolului XX,* Bompiani, Milano 2008, vol. 13, pp. 504-517, p. 505.

[1012] A. D EL N OCE , *Povestea unui gânditor solitar. Interviu cu Augusto Del Noce de Massimo Borghesi și Lucio Brunelli,* cit., p. 350.

fundamentis chiar și a problemelor filosofice dezbătute în vremea sa. Într-un *curriculum vitae* care își reia parcursul educațional, Del Noce își amintește că „primele sale cercetări s-au concentrat asupra *Querelle de la philosophie chrétienne,* în anii imediat următori anului 1930, și mai precis asupra orizontului istoric al filosofiei acțiunii [dezvoltată de Maurice Blondel]; și au condus la Malebranche ca primă încercare în filosofia franceză modernă de «filosofie creștină prin esență și nu prin accident»; care era tocmai problema filosofiei acțiunii [1013]". Studiile tânărului Del Noce au fost orientate și către gândirea franceză pentru a scăpa de hegemonia culturală exercitată atunci în Italia de idealismul lui Benedetto Croce și în special al lui Giovanni Gentile; În acest sens, Del Noce își amintește: „În acea vreme, Italia era martora unei dominații intelectuale a filosofiei idealiste a lui Gentile, de care mă simțeam complet străin. Prin urmare, nu a fost o coincidență faptul că am devenit, am putea spune, student «particular» la Sorbona. Alegând ca subiect al tezei mele interpretarea religioasă a lui Descartes, în special a gândirii lui Malebranche, am intrat în contact cu personalități precum Remi Gouhier, autorul unei frumoase istorii filosofice a sentimentului religios în Franța, Étienne Gilson și Jean Laporte».[1014]

Totuși, la Universitatea din Torino, Del Noce l-a recunoscut mai presus de toate pe Carlo Mazzantini drept adevăratul său maestru al cercetării filosofice [1015].

Este demn de remarcat faptul că tânărul Del Noce a citit cu interes și entuziasm toate lucrările timpurii ale lui Jacques Maritain, care au contribuit semnificativ la dezvoltarea sa intelectuală: să luăm în considerare Cei *trei reformatori,* Antimodernismul și, în special,

---

1013 A. D EL NOCE , CURRICULUM , în C. V ASALE și G. D ESSÌ (eds.), *Augusto Del Noce și libertatea. Întâlniri filosofice,* Sei, Torino 1996, pp. 183–187 , p. 184. Acest *curriculum* datează din primele luni ale anului 1965: este o lucrare inedită găsită în casa familiei Del Noce și publicată pentru prima dată de Tommaso Dell'Era în volumul citat mai sus.

1014 *ACOLO*

Ibidem, p. 353.

1015 Despre influența filozofică a lui Mazzantini asupra lui Del Noce, vezi A. Rizza , „ *Mazzantini and Del Noce",* în Various Authors, *Augusto Del Noce. The Problem of Modernity,* Studium, Roma 1995, p. 225-252; I. Dem. , *„Augusto Del Noce și moștenirea mazzantiană",* în C. Vasale și G. Dessì (eds.), „ *Augusto Del Noce și Freedom. Philosophical Encounters* ", cit., pp. 27-44.

Umanismul integral, publicată în 1936. Mai mult, Del Noce a fost printre primii din Italia care au citit *Umanismul integral ,* care a devenit ulterior un punct de referință fundamental pentru o întreagă generație de intelectuali de inspirație creștină. Această lucrare l-a interesat pe Del Noce nu numai pentru aspectele sale politice, ci și pentru viziunea asupra istoriei filosofiei moderne pe care o propune. Interpretarea lui Del Noce asupra gândirii moderne și, în special, asupra raționalismului cartezian - deși originală - prezintă cu siguranță afinități cu cea a lui Maritain [1016]. Cu toate acestea, trebuie subliniat faptul că, încă din primele sale lucrări, Del Noce a căutat să dezvolte o critică a modernității care nu se încadra însă în „antimodernismul" lui Maritain.

În mediul cultural turinez al anilor 1930 și 1940, în ciuda prieteniei sale sincere cu Ludovico Geymonat și Norberto Bobbio, Del Noce s-a simțit adesea, și uneori cu regret, izolat. Climatul cultural turinez al acelor ani era cu siguranță secular: caracteristicile sale definitorii erau mai presus de toate „metodologismul lui Bobbio, noul pozitivism al lui Geymonat, noul realism al lui Pavese [1017]". Potrivit lui Del Noce, existau două motive profunde pentru izolarea sa: un catolicism trăit autentic și un antifascism declarat. În acei ani, își amintește Del Noce, „antifascismul tineresc era un fenomen foarte restrâns, iar această mică minoritate din Torino era, în general, condusă de o filozofie liberal-socialistă inspirată de ideile lui Piero Gobetti și de acțiunile grupului «Giustizia e Libertà». Cu alte cuvinte, acel curent de gândire care avea să dea naștere mai târziu Partidului de Acțiune. [...] Eram izolat pentru

---

[1016] , vezi T. DELL ' ERA , *Augusto Del Noce și Jacques Maritain: Freedom and Liberalism,* în C. Vasale și G. Dessì (eds.), *Augusto Del Noce and Freedom. Întâlniri filozofice* , cit., p. 61-87.

[1017] A. D EL N OCE , *Curriculum,* cit., p. 183. Pentru a înțelege formarea gândirii lui Del Noce, contextul său istoric în Torino-ul anilor 1930 și 1940 este fundamental. Nicola Matteucci, prietenul și colaboratorul lui Del Noce, ne spune că pentru el, mediul cultural turinez a rămas întotdeauna un punct de referință din care să se interpreteze evenimentele filosofiei italiene și europene în ansamblu. Matteucci vorbește despre poziția „excepțională, poate excesivă" a Torinei: pentru Del Noce, orașul „reprezenta de fapt în Italia locul unde s-a format hegemonia culturală dată de alianța dintre neomarxism și neoiluminism" (N. M ATTEUCCI , *Augusto Del Noce e il problema della modernità,* în I DEM , *Filosofi politici contemporanei,* Il Mulino, Bologna 2001, pp. 97-114, p. 101).

că eram catolic. Intelectualii antifasciști apropiați pozițiilor grupului «Giustizia e Libertà» aveau o componentă secularistă, anticatolică importantă. Aproape toți colegii mei de facultate antifasciști, de la Leone Ginzburg la Norberto Bobbio, împărtășeau această orientare - socialistă liberală [1018]. Regretăm că trebuie să subliniem că Del Noce simțea un profund sentiment de izolare «chiar și în lumea asociativă catolică a vremii». În opinia sa, de fapt, «este dificil să vorbim despre existența unei poziții antifasciste clare în rândul tinerilor intelectuali catolici ai anilor 1930 » [1019].

Pentru Del Noce, Universitatea din Torino ducea lipsă de recunoaștere academică: după absolvire, a început să predea la instituții de învățământ superior (în Novi Ligure, în Assisi în 1937 și, mai târziu, în Mondovì). Anul în care a predat la școala de formare a profesorilor „R. Bonghi" din Assisi i-a oferit oportunitatea de a se împrieteni cu Aldo Capitini, cu care împărtășea idealurile antifascismului pacifist. Iată câteva cuvinte ale lui Del Noce care ne ajută să înțelegem natura poziției sale antifasciste și opiniile sale critice asupra rezistenței partizane: „Antifascismul meu a fost profund influențat de prietenia mea cu pacifistul Aldo Capitini. Încă mai cred că Capitini, cel care a scris *Elementi dell'esperienza religiosa,* reprezintă cu adevărat apogeul antifascismului italian. Legasem atât de strâns ideea de «antifascism» de cea de «non-violență», încât mi se părea că Rezistența, așa cum a fost înființată de comuniști, distorsiona cel mai adevărat spirit al antifascismului."[1020]

Din 1936 până în 1941, Del Noce a avut ocazia să-l frecventeze pe Piero Martinetti la domiciliul său din Castellamonte. Datorită lui Martinetti, Del Noce a publicat eseuri în *Rivista di filosofia:* de o

---

[1018] A. D EL N OCE , *Povestea unui gânditor solitar. Interviu cu Augusto Del Noce de Massimo Borghesi și Lucio Brunelli,* cit., p. 351. La Torino, în ciuda căldurii prieteniilor sale (cu Norberto Bobbio, Ludovico Geymonat, Leone Ginzburg, Cesare Pavese, Umberto Segre), Del Noce – după cum mărturisește el însuși – «s-a trezit izolat din cauza poziției sale catolice» (A. Del Noce, *Curriculum,* cit., p. 185). Mai mult, el constată cu regret că «în acea perioadă, între 1930 și 1945, lipsea un antifascism catolic» (*ibidem*).

[1019] A. D EL N OCE , *Povestea unui gânditor solitar. Interviu cu Augusto Del Noce de Massimo Borghesi și Lucio Brunelli,* cit., pp. 351-352.

Ibidem, p. 355.

importanță speculativă deosebită este eseul din 1937 „ *Observații asupra realismului și idealismului lui Spir”.* Este o contribuție asupra gândirii afrikanului rus Spir, despre care Martinetti editase o ediție italiană în *Saggi di filosofia critica în 1913.* Figura lui Martinetti a exercitat o influență semnificativă asupra tânărului Del Noce: „se simțea apropiat de el datorită aspectului dualist-pesimist pe care gândirea sa îl asumase atunci și pe care circumstanțele istorice ale vremii, caracterizate de un avans aparent invincibil al forțelor iraționale, păreau să-l justifice ” [1021].

Din 1940 până în 1942, la sugestia lui Enrico Castelli, a fost chemat la Roma pentru a lucra la Institutul de Studii Filosofice. La Roma, Del Noce a intrat în contact și cu Franco Rodano și Felice Balbo: astfel a devenit interesat de „comunismul catolic”, adică de proiectul ideologic care încerca să combine creștinismul cu marxismul. Cu toate acestea, nu a aderat la Manifestul comuniștilor catolici și s-a distanțat curând de grup, continuând în același timp să mențină o prietenie strânsă atât cu Rodano, cât și cu Balbo. În 1946, Del Noce a publicat un articol amplu în care și-a clarificat poziția filosofică asupra marxismului, afirmând ireconciliabilitatea fundamentală dintre antropologia creștină și materialismul marxist. Acesta este celebrul eseu - pe care îl vom explora în paginile următoare - „ *«Non-filosofia» lui Marx și comunismul ca realitate politică”.* Confruntarea critică cu marxismul a rămas o constantă în producția mai matură a lui Del Noce: i-a oferit ocazia să scrie volume precum *Problema politică a catolicilor* (UICP, Roma 1967), *Eurocomunismul și Italia* (Europa Informazioni, Roma 1976), *Sinuciderea revoluției* (Rusconi, Milano 1978), *Comunistul*

[1021] A. D EL N OCE , *Curriculum,* cit., p. 186. Idealismul lui Piero Martinetti (1872-1943) se caracterizează prin faptul că este „critic”, „transcendent” și „religios”: a fost un filosof care a fost în mare măsură marginalizat de cultura dominantă de la începutul secolului al XX-lea, atât pentru opoziția sa față de regimul fascist, cât și pentru hegemonia pe care versiunile imanentiste și hegeliene ale idealismului (cele ale lui Croce și Gentile) o câștigau în aceiași ani. Despre figura și opera lui Martinetti, vezi monografia lui A. V IGORELLI , *Piero Martinetti. Metafizica civilă a unui filosof uitat. Cu o anexă de documente inedite,* Mondadori, Milano 1998. Despre relația lui Del Noce cu Martinetti, vezi A. Paris , „ *Augusto Del Noce și Piero Martinetti: o comparație asupra sensului libertății”,* în C. Vasale și G. Dessì (eds.), *Augusto Del Noce și libertatea. Întâlniri filosofice,* cit., pp. 45–60.

catolic (Rusconi, Milano 1981).

După ce a predat timp de mai mulți ani la liceul „G. Ferraris" din Torino, Del Noce a lucrat la Bologna între 1957 și 1961 la Centrul de Documentare pentru Studii Religioase (acum Institutul de Studii Religioase), fondat de Giuseppe Dossetti. În acei ani, a scris articole pentru revistele „Cronache Sociali" și „Il Mulino". La Bologna, a legat o prietenie de durată cu Nicola Matteucci și cu grupul de intelectuali care s-au adunat în jurul revistei „Il Mulino": printre aceștia, merită să-i menționăm pe Sergio Cotta și Gabrio Lombardi. Cu toate acestea, în 1974, cu ocazia referendumului privind divorțul, Del Noce s-a distanțat de ideile mai liberale și progresiste ale lui Matteucci. La începutul anilor 1960, însă, acesta din urmă l-a încurajat pe Del Noce să-și publice lucrările majore despre interpretarea modernității: *Problema ateismului* (Il Mulino, Bologna 1964) și *Reforma catolică și filosofia modernă,* din care a fost publicat doar primul volum, intitulat *Descartes* (Il Mulino, Bologna 1965). În 1963, a obținut primul său post didactic la Universitatea din Trieste: în 1966, a câștigat concursul pentru catedra de Istoria filosofiei moderne și contemporane la Trieste. Comitetul de selecție a fost prezidat de Nicola Abbagnano. În 1970, s-a mutat definitiv la Roma, unde a predat mai întâi Istoria doctrinelor politice și apoi, din 1974, Filosofia politicii la Facultatea de Științe Politice a Universității La Sapienza.

În anii 1970 și 1980, Del Noce și-a intensificat colaborarea cu ziare precum «Il Tempo» și «Il Giornale d'Italia», a contribuit la fondarea unor reviste precum «L'Europa», «Prospettive nel mondo», «Il Sabato», «30Giorni», «Il Nuovo areopago» și a publicat volume semnificative precum *Epoca secularizării* (Giuffrè, Milano 1970), *Apus sau eclipsă de valori tradiționale?* (scris împreună cu Ugo Spirito, Rusconi, Milano 1971), *Caracteristicile generale ale gândirii politice contemporane* (2 volume, Giuffrè, Milano 1972).

În 1983, a candidat la alegeri ca partid din partea Democrației Creștine. În ciuda sprijinului Mișcării Populare și a partidului Comuniune și Eliberare, a fost prima persoană care nu a fost aleasă. Cu toate acestea, în anul următor, a reușit totuși să devină senator, înlocuindu-l pe defunctul Aldo Sandulli. A fost membru al Comisiei pentru Educație Publică. După ce a devenit profesor detașat, a adus o contribuție decisivă la formarea culturală a mișcării catolice Comuniune și Eliberare, care i-a fost foarte apropiată în ultimii ani ai

vieții sale. Într-un discurs rostit la *întâlnirea de la Rimini* , care a avut loc în august 1989 (cu câteva luni înainte de moartea sa), Del Noce a subliniat pe scurt inovația reprezentată de mișcarea CL, o inovație pe care el însuși o percepea ca expresie practică și istorică a gândirii sale: „Comuniune și Eliberare a prins contur în 1969, deci în anii de protest, și are o relație cu protestul: contestă ceea ce există deja. [...] CL a contestat «republica literelor» (folosesc un termen din secolul al XVIII-lea) care are încă o dominație reală asupra minților și care a produs toată opera de secularizare și decreștinizare care a avut loc în perioada postbelică. [...] Un nou adversar al creștinismului a crescut în ultimele decenii: forma de religie tipică societății opulente și consumeriste. Este un adversar mai puternic și mai periculos decât comunismul. Era nevoie de o nouă formațiune potrivită acestei lupte, o sensibilitate deosebită capabilă să comunice cu tinerii. Este sensibilitatea CL. [...] Mișcarea, născută pentru a orienta tinerii în lumea de astăzi, nu poate să nu întâlnească politica, dar este în anumite privințe metapolitică, iar CL [...] nu își propune să fie o „partid deloc; un partid trebuie să se preocupe de rezultate, în timp ce mișcarea este preocupată de formarea morală și religioasă.”[1022]

Del Noce a murit la Roma în noaptea dintre 29 și 30 decembrie 1989, fiind îngrijit de soția sa, Angiola Maria. Printre lucrările la care lucra se numărau schițele aproape finalizate ale unui volum despre Giovanni Gentile și note pentru o carte despre gândirea politică a lui Dante, un subiect care a inspirat și interpretarea sa asupra vieții culturale contemporane. Printre scrierile sale postume se numără *Giovanni Gentile. Pentru o interpretare filosofică a istoriei*

[1022] A. D EL N OCE , *A New Sensitivity Was Needed and Here Comes the CL Movement,* discurs rostit la *întâlnirea* de la Rimini din 27 august 1989, publicat în «Litterae Communionis, CL», februarie 1990, acum în *Truth and Reason in History. Anthology of Writings,* cit., pp. 361-362. Principalele monografii care analizează geneza și dezvoltarea gândirii lui Del Noce în legătură cu evenimente biografice sunt cele de R. B UTTIGLIONE , *Augusto Del Noce. Biografia unui gând,* Piemme, Casale Monferrato 1991; P. S ERRA , *Augusto Del Noce. Metafizică și istorie,* Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1996; G. F. Lami, *Introduction to Augusto Del Noce,* Pellicani, Roma 1999; P. Armellini, *Raționalitate și istorie în Augusto Del Noce* , Aracne, Roma 1999; A, P ARIS , *Rădăcinile libertății: Pentru o interpretare a gândirii lui Augusto Del Noce,* Marietti, Genova, 2008.

contemporane (Il Mulino, Bologna 1990), *De la Descartes la Rosmini* (editat de F. Mercadante și B. Casadei, Giuffrè, Milano 1991) și *Filosofi ai existenței și libertății* (editat de F. Mercadante și B. Casadei, Giuffrè, Milano 1992). Arhiva și biblioteca filosofului sunt păstrate la Savigliano (CN) de către Fundazione Studi Augusto Del Noce, fondată la începutul anilor 1990 și condusă inițial de Guido Ramacciotti, apoi de Francesco Mercadante, Giuseppe Riconda și astăzi de Enzo Randone. Din 1996, Fundația publică anual lucrările conferințelor lui Del Noce.

2. Problema modernității: Geneza ateismului (de la Descartes la Nietzsche)

Conform lui Del Noce, în epoca modernă găsim semințele crizelor care au caracterizat secolul al XX-lea, crize filosofice și etico-politice care au produs, pe de o parte, regimuri totalitare (fascism, nazism și comunism sovietic), iar pe de altă parte - de la cel de-al Doilea Război Mondial până în prezent - o „societate opulentă" caracterizată de secularizare avansată și nihilism. Prin urmare, Del Noce acceptă definiția lui Hegel a filosofiei ca „înțelegere conceptuală a propriului timp" [1023]: pentru el, „sarcina care îi rămâne filosofului astăzi este aceea de a descifra o criză [1024]". Una dintre temele centrale asupra cărora începe să reflecteze este geneza istorică a ateismului contemporan: el observă - pe baza investigațiilor sale istorico-conceptuale atente - că ateismul își are rădăcinile în inima modernității. Prin urmare, modernitatea și întrebările istoriografice legate de aceasta fac obiectul studiului său.

principiul începuturilor filosofice ale lui Del Noce. „Prima întrebare" - afirmă el - astăzi nu mai este, ca pentru Descartes, „problema realității

[1023] Să ne amintim că pentru Hegel filozofia este „timpul propriu captat în gânduri *(ihre Zeit in Gedanken erfaßt)"* (GWF H EGEL , *Grudlinien der Philosophie des Rechts,* Nicolaischen Buchandlung, Berlin 1821, p. it. XXI; tr. it. V. Cicero , p. 61).

[1024] A. D EL N OCE , *Problema ateismului,* Il Mulino, Bologna 1964; Ediția a IV-a: Introducere de N. Matteucci, Il Mulino, Bologna 1990, p. 11.

lumii exterioare, ci problema istoriei filosofiei. *Istoria filosofiei ca problemă* pare, așadar, a fi formularea actuală a îndoielii metodice ”[1025].

Del Noce vede în secularizarea și ateismul contemporan consecințele ultime și inevitabile ale raționalismului modern, care își are, fără îndoială, originile în gândirea cartesiană. Bazându-se pe învățăturile lui Jean Laporte, el interpretează - poate prea unilateral - raționalismul ca o negare a transcendenței și o respingere aproape dogmatică a supranaturalului. Raționalismul modern este văzut și ca dorința omenirii pentru autonomie și autosuficiență completă: este o formă de pelagianism reînnoit care elimină aproape complet problema răului, păcatului și vinovăției, ceea ce Părinții Bisericii au definit drept *status naturae lapsae,* „starea naturii decăzute”. Aceasta este definiția lui Laporte asupra raționalismului, care pentru Del Noce devine un adevărat program de cercetare istoriografică: „Raționalistul acceptă religia, cu condiția ca aceasta să fie o religie rațională, traducând afirmațiile rațiunii în limbaj simbolic sau limitându-se la însăși conștiința pe care o avem despre rațiune, ca principiu al comuniunii universale între oameni. *El respinge orice transcendență. Se închide în imanență,* pentru că crede că rațiunea, rațiunea noastră, nu se bazează pe nimic altceva, că nu are nevoie de nicio completare din partea altceva, că, prin urmare, nu are nevoie să se preocupe de nimic *dincolo de aceasta.* El se va adapta, strict vorbind, la necunoscut. Nu va tolera niciodată *supranaturalul ...*”[1026]

Prin urmare, Del Noce interpretează raționalismul modern ca o închidere în cadrul imanenței: este geneza acelui proces treptat de „imanentizare” a realității care a început cu Descartes și și-a găsit cea mai completă expresie în filozofiile lui Hegel și Giovanni Gentile.

O viziune istoriografică consolidată – care datează încă de la Hegel însuși – îl vede pe Descartes ca început al filosofiei moderne și pe Hegel ca rezultat final al acesteia [1027]. Del Noce acceptă acest cadru conceptual

---

1025 *Ț* • -i *A*
Ibidem, p. 14.

1026 J. L APORTE , *Le rationalisme de Descartes,* Puf, Paris 1945, p. XIX. Textul lui Laporte pe care l-am relatat este citat și comentat de Del Noce în volumul *Il problema dell'ateismo,* cit., pp. 17 și următoarele.

1027 Reamintim celebrele pasaje hegeliene asupra cărora reflectă Del Noce

și îl folosește ca teren de testare pentru a-și testa teza privind convergența raționalismului modern și eliminarea supranaturalului. În timp ce gândirea cartesiană deschide o pluralitate de perspective care nu exclud metodic transcendența religioasă, Hegel prezintă în schimb o închidere absolută a divinului în cadrul imanenței. *Geist-ul hegelian* , spiritul care constituie umanitatea în dezvoltarea sa istorico-dialectică, nu este altul decât divinul imanent. Poziția lui Friedrich Nietzsche este opusă în multe privințe celei a lui Hegel, dar în realitate – pentru Nietzsche – o continuă și chiar o duce până la consecințele sale extreme: cu Nietzsche, trecem de la imanentismul hegelian radical la un ateism declarat și militant. Hegel și Nietzsche reprezintă, așadar, unul în forma extremă a raționalismului, celălalt în forma iraționalismului și a

---

atunci când îl identifică pe Descartes drept „părintele modernității filosofice": „Astfel ajungem la filosofia modernă în sens strict, care începe cu Descartes. Aici putem spune că suntem acasă și, asemenea marinarului după o lungă rătăcire, putem în sfârșit să strigăm «Țărâm!»" Descartes marchează un nou început în toate domeniile. Gândirea, filosofarea, gândirea și cultura modernă a rațiunii încep cu el. În această nouă eră, începutul este gândirea, gândirea care începe cu ea însăși. [...] Acum, principiul universal constă în aderarea la interioritate ca atare, renunțând la exterioritatea moartă și la autoritatea nudă» (GWF Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte,* [prelegeri ținute la Berlin în semestrul de iarnă 1825-26 și editate postum de KL Michelet în 1833]; traducere italiană de R. Bordoli, *Lezioni sulla storia della filosofia,* Laterza, Roma-Bari 2009, p. 468). În opinia lui Del Noce, concepția hegeliană a istoriei filosofiei ca proces care își are originea în Descartes și își găsește împlinirea (*Vollendung*) în Hegel însuși a predominat și în Italia și a influențat semnificativ perspectivele teoretice ale unei mari părți din gândirea italiană a secolului al XX-lea: unul dintre cele mai dezastruoase rezultate ale a ceea ce Del Noce consideră că predominanța liniei franco-germane (de la Descartes la Hegel și Nietzsche) în istoriografia italiană a fost aceea de a face uitată ontologismul, adică acea linie de gândire franco-italiană care duce de la Malebranche la Gioberti și Rosmini. În acest sens - observă Del Noce - „trebuie să trecem la întrebarea dacă există o filozofie modernă pe care marxismul [și o mare parte din cultura italiană] a ignorat-o total și care este complet ireductibilă la cele pe care le-a luat în considerare. A ignorat-o în primul rând pentru că fusese ignorată de Hegel, care s-a ocupat de un singur ontolog în istoria sa a filosofiei, Malebranche, și practic l-a exclus din istoria gândirii, judecând filosofia sa ca un proces spre spinozism, trunchiat de nevoi extra-filosofice» (A. D EL N OCE , *Il problema dell'ateismo,* cit., p. 574).

„nebuniei filozofice", „marea cezură reprezentată de modernitate": în ea „transcendența înfățișată ca un «dincolo» ar fi înlocuită de o transcendență intra-lumească" [1028].

Prin urmare, Del Noce interpretează modernitatea (de la Descartes la Hegel și Nietzsche) ca „perioada în care fenomenul ateismului se manifestă și se consumă" [1029]. Iată cuvintele cu care autorul nostru vede la Hegel (și în renașterile sale despre neamuri) poziția unui divin imanent în care creștinismul însuși este istoricizat și redus la filosofie, în timp ce la Nietzsche vede însăși contestarea divinului, negarea valorilor creștine și un ateism complet: „eliminarea supranaturalului poate lua diverse forme. Mă limitez aici la a menționa hegelianismul conform căruia filosofia modernă este «filosofie creștină», creștinismul exprimat sub forma filosofiei; și trecerea în perioada ulterioară «de la Hegel la Nietzsche» la post- sau anticreștinism și în care ateismul (înțeles în sensul puternic al dispariției însăși a problemei lui Dumnezeu) este înlocuit de poziția divinului imanent (pentru Italia trecerea de la cultura Croce-Gentiliană la secularismul ulterior)".[1030]

Dacă Hegel reprezintă cea mai sistematică și coerentă formă de filosofie a „divinului imanent", gândirea lui Nietzsche apare în ochii lui Del Noce ca însăși figura epocii contemporane, ca „profetul" epocii noastre secularizate și al ateismului larg răspândit: cu Nietzsche „de la imanența divinului trecem la radicalitatea ateismului; se crede că nu este vorba de *validarea filosofică* a religiei, ci de a constata că, asemenea divinităților antice, Dumnezeul monoteismului dispare fără a lăsa nicio urmă" [1031].

[1028] A. DEL N OCE , Ideea *de modernitate,* în *Modernitate. O interpretare transpolitică a istoriei contemporane,* editat de G. Riconda, Morcelliana, Brescia 2007, pp. 33-58, p. 43. Eseul citat a fost publicat pentru prima dată în A. A . V. V. , *Modernitate. Istoria și valoarea unei idei,* Morcelliana, Brescia 1982, pp. 26-43.

[1029] A. DEL N OCE , Ideea *de modernitate,* în *Modernitatea: o interpretare transpolitică a istoriei contemporane* , cit., p. 37.

[1030] *T* • oc
M-am dus, p. 35.

[1031] *Ibid* ., p. 44. În opinia noastră, analizele lui Del Noce asupra genezei ateismului modern găsesc afinități singulare cu reconstrucțiile istoriografice propuse de Henri De Lubac (vezi H. DE L UBAC , Drama *umanismului ateu, [ediție originală 1944], Morcelliana, Brescia 1982) și de Cornelio* FABRO (vezi

Totuși, pentru Del Noce, modernitatea nu este pur și simplu un proces care conține semințele ateismului contemporan [1032]: în Descartes

C. FABRO , *Introducere în ateismul modern,* Studium, Roma 1964). Cu toate acestea, perspectiva filosofică a lui Del Noce, comparată cu cea a lui Fabro și, mai general, a tomiștilor (inclusiv a lui Maritain însuși), este caracterizată de o diferență fundamentală: ea nu condamnă aproape *în întregime* modernitatea pentru a reafirma valoarea pozițiilor tomiste, *în primul rând* realismul epistemologic și „metafizica ființei". Deși vorbește despre valoarea esențială a tradiției - el evaluează pozitiv atât gândirea originală a Sfântului Augustin, cât și pe cea a Sfântului Toma - Del Noce se opune totuși oricărei forme sterile de „antimodernism" și „medievism catolic": pentru Del Noce, modernitatea a fost un mare proces filosofic care nu poate fi ignorat și pe care ar fi absurd să-l respingem ca pe o „grămadă de erori". Pentru Del Noce, modernitatea nu a fost doar o progresie ireversibilă către ateism și nihilism: avea potențialități subiacente care trebuie evidențiate și valorizate. „Renașterea" filosofiei susținută de Del Noce pare, așadar, a fi redescoperirea unei alte modernități, cea a gânditorilor atenți la tradiția istorică și care propun sinteze conceptuale originale capabile să combine rațiunea cu credința creștină: după cum vom vedea, aceasta este linia de gândire care se extinde „de la Descartes la Rosmini", trecând prin Malebranche, Vico și Gioberti. Printre tomiști, așa cum vom observa și în paginile următoare, Del Noce îl ține la mare stimă pe Étienne Gilson: pornind de la „tomismul existențial" al lui Gilson ar fi posibil să redescoperim și să actualizăm pozițiile lui Thomas pe baza descoperirilor moderne: este o redescoperire a gândirii tomiste autentice pe baza perspectivei filosofice moderne a lui Antonio Rosmini.

[1032] Pentru Del Noce, două expresii semnificative ale ateismului de la începutul secolului al XX-lea au fost „filosofia absurdului" a lui Giuseppe Rensi (dintr-o perspectivă teoretică) și suprarealismul lui André Breton (dintr-o perspectivă estetică): la Rensi, gândirea ateistă a lui Schopenhauer și Nietzsche este dusă până la consecințele sale cele mai lucide și extreme - afirmarea absurdității realității -, în timp ce suprarealismul propune o „derealizare" a lumii însăși, considerată până acum lipsită de orice fundament metafizic. În acest sens, vezi A. D EL N OCE , *Interpretarea filosofică a suprarealismului,* în «Rivista di Estetica», I, X (1965), pp. 22-54; I DEM , *Giuseppe Rensi între Leopardi și Pascal sau autocritica ateismului negativ,* în A A . V V ., *Giuseppe Rensi. Lucrările zilei rensiene,* Marzorati, Milano 1967, pp. 60-140 (textul a fost reprodus și în Idem, *Filosofi ai existenței și libertății,* editat de F. Mercadante și B. Casadei, Giuffrè, Milano 1992, pp. 409-540). Vezi și P. ARMELLINI , *Augusto Del Noce, interpret al lui Tilgher și Rensi: criza pesimismului* , în GF L AMI (ed.), *Filosofii catolici ai secolului XX. Tradiția în*

însuși, fondatorul gândirii moderne, există potențialități care trebuie evidențiate în mod corespunzător și care au dat naștere acelei linii de gândire tipic moderne definite drept „ontologism". Prin urmare, Del Noce identifică în „epoca numită modernă, apariția a două direcții ireductibile de gândire, una de la Descartes la Nietzsche, cealaltă de la Descartes la Rosmini, acesta din urmă destinat să atingă și să rafineze gândirea metafizică tradițională " [1033].

3. „Cealaltă față a modernității": linia ontologismului (de la Descartes la Rosmini)

Un element care, în opinia lui Del Noce, nu a fost suficient analizat în studiile despre Descartes este relația gânditorului francez cu libertinajul. Acesta din urmă este de obicei interpretat ca o modă intelectuală a secolului al XVII-lea, un fenomen care a afectat mai mult obiceiul decât cercetarea filosofică propriu-zisă. Dimpotrivă, pentru Del Noce, libertinajul prezintă aspecte de o importanță fundamentală chiar și dintr-o perspectivă speculativă: cei patru autori celebri ai grupului parizian *La Tétrade* (La Mothe le Vayer, Gabriel Naudé, Elia Diodati și Pierre Gassendi) au teoretizat forme rafinate de scepticism, relativism și moralitate anticreștină care, în multe privințe, au fost prima formă clară a ateismului modern, precum și preludiul rezultatelor materialiste ale Iluminismului ulterior (gândiți-vă în special la La Mettrie și D'Holbach). Decadentismul de la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea este însuși interpretat ca o ramură extremă a libertinismului francez din secolul al XVII-lea.

Del Noce subliniază pe bună dreptate că adevăratul adversar al lui Descartes era gândirea libertină, *libertinajul érudi* sceptic față de orice adevăr primar și fundamental și care exprimă o concepție naturalistă și hedonistă despre om [1034]. Nu este o coincidență faptul că în 1949 Del

---

Augusto Del Noce , FrancoAngeli, Milano 2009, pp. 77-91.

[1033] A. DEL N OCE , *Ideea de modernitate,* CIT ., p. 37. Despre interpretarea complexă a modernității a lui Del Noce, vezi în special MM Olivetti, *Reforma catolică și filosofia modernă în gândirea lui A. Del Noce* , în «Archivio di filosofia», I (1969), pp. 153-187; C. C ESA , *A. Del Noce și gândirea modernă* , în «Giornale critico della filosofia italiana», LXXII (mai-august 1993), p. 185-211.

[1034] ONFRAY : vezi M. ONFRAY , *Les libertins baroques,* Grasset, Paris 2007

Noce a editat o ediție italiană a *Meditațiilor metafizice ale lui Descartes* : în ele, așa cum subliniază și în primul volum al *Riformei cattolica e filosofia moderna,* apare un Descartes care, similar scepticilor și libertinilor, începe cercetarea filosofică cu îndoiala, dar - spre deosebire de aceștia - nu se oprește aici [1035]. Descartesul prețuit de Del Noce este, așadar, cel al *Meditațiilor,* ale cărui argumente vizează în întregime stabilirea, într-un mod cert și indubitabil, a unei metafizici creștine bazate pe ideea de Dumnezeu și pe nemurirea sufletului uman. Emblematice în acest sens sunt celebra epistolă către teologii de la Sorbona - prefațată de Descartes la ediția latină a *Meditațiilor* (1641) - și titlul lucrării în sine: *Meditationes de prima philosophia in qua Dei existentia et animae immortalitas demonstratur.* Descartes - în opinia lui Del Noce - este un gânditor care nu poate fi interpretat într-un sens univoc și reductiv: este cu siguranță fondatorul raționalismului modern (cu consecințele sale dezastruoase), dar este în același timp și un filosof religios care „inaugurează istoria ontologismului creștin modern" [1036]. Odată cu Descartes, au apărut două căi speculative care aveau să meargă paralel de-a lungul modernității: raționalismul cu rezultatele sale de idealism absolut și imanentism (Hegel) și ontologismul, adică acea linie de gândire care, corectând idealismul, definește omul ca *imago Dei* , ca participare la ființă într-un orizont de mister care nu elimină luarea în considerare a răului și a libertății.

Totuși, deja în raționalismul cartezian, Del Noce recunoaște lipsa unor elemente fundamentale pentru o înțelegere cuprinzătoare a umanității: acestea sunt în esență tema păcatului și a Căderii, adică fragilitatea condiției umane, și marea temă a istoriei. Del Noce subliniază importanța celei de-a treia dintre Meditații *în cadrul gândirii carteziene* , cea teologică care își propune să demonstreze existența lui Dumnezeu pornind de la ideea înnăscută de perfecțiune din om. În acest sens, Alberto Mina a observat pe bună dreptate că „recursul la interioritate pentru a descoperi ideea de Dumnezeu ajunge să elimine

(tradus din italiană de G. De Paola, *L'età dei libertini. Controstoria della filosofia,* vol. III, Fazi, Roma 2009). Perspectiva filosofică a lui Michel Onfray poate fi definită ca o formă de „materialism hedonist".

[1035] VEZI A. DEL N OCE , *Introducere* la R. Descartes, *Meditații metafizice,* Cedam, Padova 1949.

[1036] A. D EL N OCE , *Problema ateismului,* cit., p. 471.

tema păcatului și a Căderii [1037]", pe care Kant, secularizând conceptul biblic de păcat originar, a numit-o „răul radical din natura umană" *(das radikale Bose in der menschlichen Natur).* Descartes manifestă astfel un profund optimism antropologic care își găsește cea mai consistentă confirmare epistemologică: omul este capabil să cunoască adevărul și primele principii ale metafizicii însăși folosindu-și doar propriile facultăți. Del Noce a vorbit pe bună dreptate despre autosuficiența subiectului cartesian și a interpretat optimismul epistemologic cartesian ca un fel de nou pelagianism, adică ca un tip de gândire care, considerând omul autosuficient, ar face rolul harului divin aproape superfluu. În modernitate, așadar, pornind de la raționalismul cartesian, ar prevala o „atitudine generală de autosuficiență umană în raport cu harul (un fel de nou pelagianism), conform căreia asceza [intelectuală] a omului [ar] fi suficientă pentru a-l lumina cu privire la adevăr " [1038].

[1037] A. MINA , *Ateismul ca problemă a epocii moderne, Introducere* la A. D EL N OCE , *Adevăr și rațiune în istorie. Antologie de scrieri,* cit., p. 49. Del Noce subliniază că «dacă raționalismul poate prinde contur doar în
Odată ce respingerea *status naturae cade,* tema principală care o caracterizează trebuie căutată în respingerea concepției biblice despre păcat» (A. D EL NOCE , IL PROBLEMA DELL'ATEISMO , cit., p. 23). Rețineți că, pentru a-și demonstra teza, autorul nostru examinează «textele esențiale ale raționalismului referitoare la păcat, pentru a le constata identitatea fundamentală» (*ibidem*): el compară, prin urmare, în special scrierile lui Spinoza și Hegel. La Spinoza - afirmă Del Noce - «păcatul originar este pur și simplu complet suprimat, deoarece ideea lui Dumnezeu ca și cauză a tuturor exclude posibilitatea de a vorbi despre «păcat». Scriptura vorbește despre el pentru că se adresează oamenilor de rând și este forțată să se exprime *mai uman» (ibidem).* La Hegel, însă, există o considerare a păcatului originar, dar această temă este reluată (și dizolvată) în cadrul sistemului: răul și negativitatea - „imensa forță a negativului" - devin la Hegel momentele necesare și propulsive ale aceluiași proces dialectic. În concepția lui Hegel, răul este, așadar, o prezență ineliminabilă și chiar necesară în istorie. Del Noce notează că Hegel „odată cu această inversare inițială a interpretării păcatului a început un proces de gândire care nu putea să nu conducă la formularea celei mai radicale antiteze a creștinismului: dintre numeroasele moduri în care se poate dovedi continuitatea necesară dintre hegelianism și marxism, aceasta este poate cea mai validă" (*ibid* ., p. 25).

[1038] *Ibidem*

Un alt element antropologic fundamental pe care perspectiva cartesiană și raționalistă nu îl ia în considerare în mod adecvat este cel al istoriei. În acest sens, Del Noce vorbește despre o „anistoricitate" substanțială a raționalismului cartezian: aceasta este o lipsă completă de reflecție asupra dimensiunii istorice care caracterizează omenirea, ceea ce Martin Heidegger a definit în secolul al XX-lea drept „temporalitatea și istoricitatea radicală a Dasein-ului" *(Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit des Daseins).* În viziunea lui Del Noce, marea lacună cartesiană în problema istoriei a fost imediat și corect evidențiată și umplută de Giambattista Vico, care a avut marele merit de a introduce în modernitate o filozofie a istoriei care nu era riguros circumscrisă „în curba zilelor" (adică în imanență), ci deschisă considerațiilor transcendente și metafizice: trebuie doar să ne gândim la conceptele lui Vico despre providență și „eterogeneza scopurilor". Cu Vico începe să prindă contur clar ceea ce Del Noce identifică drept „cealaltă modernitate", caracterizată de ontologism: este o apărare a metafizicii care, fără a uita dimensiunea istorică a spiritului uman, încearcă să lărgească și să corecteze raționalismul și idealismul transcendental ulterior. Filosoful este clar atunci când afirmă că „ontologismul trebuie să fie situat, în istoria gândirii creștine, ca unul dintre acele aspecte esențiale ale acelei rupturi din secolul al XVII-lea cu augustinianismul, care coincide (sau mai degrabă este omologul său) cu începutul filosofiei moderne " [1039].

Să clarificăm acum ce anume înțelege Del Noce atunci când vorbește despre ontologism. În 1956/57, împreună cu alții, a scris și articolul „ontologism" pentru *Enciclopedia Filosofică* editată de Centrul de Studii Gallarate: aceasta prezintă conceptele și autorii care au modelat noțiunea modernă de ontologism. *În primul rând,* specifică faptul că ontologismul este în general înțeles ca „teoria conform căreia cunoașterea lui Dumnezeu, prin intuiție (viziune) a priori, este condiția de posibilitate pentru orice altă cunoaștere" [1040]: este o viziune-

[1039] A. D EL N OCE , *De la Cartesio la Rosmini,* ediție de F. Mercadante și B. Casadei, Giuffrè, Milano 1991, p. 491.

[1040] A. D EL N OCE , *„Ontologism",* în *Enciclopedia filosofica,* Sansoni, Florența 1968-69; ediție nouă: Bompiani, Milano 2006, vol. VIII, pp. 8147-8153 , p. 8147. Intrarea din noua ediție a *Enciclopediei* a fost revizuită și actualizată în referințele sale bibliografice de către D. Sacchi. Celelalte intrări

cunoaștere a ființelor care este posibilă pentru mintea umană doar datorită participării sale constitutive la Ființa divină. În acest sens, termenul ontologism a fost folosit pentru prima dată de Vincenzo Gioberti.[1041] [1042], dar prima formă modernă de ontologism – subliniază Del Noce – poate fi deja găsită la Nicolas Malebranche. Pentru acesta din urmă, prezența lui Dumnezeu este constitutivă a însăși gândirii noastre: *«nu gândim niciodată fără să gândim»* *(11042)* , notează Malebranche. Totuși, pentru gânditorul francez «asta nu înseamnă că avem cu toții o conștientizare reflexivă a acesteia: conștientizarea [a «viziunii lucrurilor în Dumnezeu»] necesită o atenție pură și dezinteresată» [1043]. În acest sens, Malebranche vorbește despre o *atenție prioritaire (attention avant nature)* care poate fi interpretată ca o transfigurare religioasă a îndoielii metodice carteziene. Del Noce subliniază clar că ontologismul – această linie de gândire inaugurată în Franța de Malebranche și continuată apoi în Italia cu accente diferite de Vico, Gioberti și Rosmini – este o doctrină care afirmă o „certitudine imediată a lui Dumnezeu" care este „de natură rațională" și este „fundamentul tuturor celorlalte certitudini [1044]". Prin urmare, această doctrină nu trebuie confundată cu „misticismul filosofic (extazul lui Plotin și cunoașterea de al treilea fel a lui Spinoza [*amor Dei intellectualis]* , care reprezintă termenul ultim al unei dialectici ascendente) și nici cu teza teologică a viziunii beatifice [1045]". În intrarea din *Enciclopedia Filosofică,* sunt identificate, așadar, formele de gândire față de care ontologismul nu numai că se diferențiază, ci se opune: acestea sunt «materialismul, naturalismul (dintre care *cosmologismul* scolasticii aristotelice ar fi o expresie slăbită), agnosticismul și scepticismul epistemologic în toate aspectele lor, [...]

---

scrise de Del Noce pentru prima ediție a *Enciclopediei* sunt *Descartes, Gassendi, Geulincx, Ocazionalism, Pascal, Renouvier.*

[1041] Vezi V. GIOBERTI , *Introducere în studiul filosofiei,* Meline, Bruxelles 1844, II, p. 63 .

[1042] N. Malebranche, *Conversații despre metafizică,* [lucrare publicată în 1688], VIII, § 9; Traducere în italiană de C. Crippa, *Colloqui sulla metafisica,* Zanichelli, Bologna 1963.

[1043] A. DEL NOCE , *Ontologism,* cit., p. 8147.

[1044] *Ibidem* .

[1045] *Ibidem* .

și panteismul (cel puțin în sensul unei anulări a subiectelor finite într-o singură substanță [spinozismul] sau într-un singur subiect [idealismul transcendental ca «spinozism inversat»]»[1046] [1047]Reconstruind geneza istorică a doctrinei, Del Noce identifică derivarea acesteia din gândirea augustiniană, dar clarifică faptul că „nu se poate vorbi despre un adevărat ontologism în filosofia medievală. Este constant considerat un pericol care trebuie evitat deoarece duce la o înțelegere greșită a condiției umane reale și a stării sale de *natură decăzută,* din cauza confuziei dintre cunoașterea noastră despre Dumnezeu *pe cale* și cea pe care am putea-o avea *în patria noastră".* Putem spune că marele pericol al ontologismului este cel al panteismului, adică o identificare (și o confuzie) substanțială între planul minții umane și planul transcendent al minții divine: nu este o coincidență faptul că numeroși tomiști au acuzat atât ontologismul lui Gioberti, cât și pe cel al lui Rosmini de o posibilă derivă panteistă.

Conform lui Del Noce, gândirea filosofică modernă conține potențialități care trebuie redescoperite și valorizate dintr-o perspectivă speculativă: în special, linia franco-italiană a ontologismului modern merită studii suplimentare. Aceasta a apărut în Franța cu Malebranche, s-a mutat ulterior în Italia cu marile figuri precum Vico, Gioberti și Rosmini și, din nou, în Italia, și-a găsit expresia în gândirea unor filosofi puțin cunoscuți, dar cu siguranță viguroși, dintr-o perspectivă speculativă, precum Giovanni Maria Bertini [1048]și, în secolul al XX-lea, menționatul Carlo Mazzantini. În opinia lui Del Noce, „linia Descartes-Rosmini-Bertini-Mazzantini ar putea constitui o alternativă reală la linia Descartes-Hegel-Spaventa-Gentile, a cărei hegemonie făcuse ca

---

[1046] *Ibidem.*

[1047] *Ibidem* , p. 8148. Cuvintele cuprinse între paranteze pătrate au fost adăugate de noi pentru a clarifica conținutul declarațiilor lui Noci.

[1048] Platonicul Giovanni Maria Bertini (1818-1876) este definit drept „cel mai mare filosof al nordului Italiei după moartea lui Rosmini" (A. D EL NOCE , *Juvalta și Mazzantini,* în Aa. Vv., *Filosofia lui Carlo Mazzantini, Roma 1985, p* . 122). Studii valoroase despre această figură sunt cele ale lui G. Gentile , *Giovanni Maria Bertini și influența lui Jacobi în Italia,* în I DEM , *Originile filosofiei contemporane în Italia,* Messina 1917: ediție nouă, Le Lettere, Florența 1958, Vol. I, pp. 139-214; C. MAZZANTINI , *Filosofia perenă și personalități filosofice,* Cedam, Padova 1942; R. Viora, *Gândirea lui Giovanni Maria Bertini* , Centro Stampa, Cavallermaggiore 1998.

cealaltă să fie uitată. Realist-tomistul Mazzantini urma să constituie punctul culminant al acesteia din urmă în cadrul gândirii italiene contemporane [1049]". *Pars construens* și propositiva gândirii lui Del Noce constă, așadar, în reaproprierea istoriografică și speculativă corectă a liniei franco-italiene a ontologismului, singura capabilă să protejeze transcendența divină și să facă posibilă o „filosofie creștină" chiar și astăzi.

Să clarificăm acum relația, departe de a fi evidentă, pe care Del Noce o stabilește între filosofia lui Malebranche și perspectivele lui Vico, Gioberti și Rosmini. În primul rând, să spunem că meritul lui Malebranche constă în faptul că a reînviat în timpurile moderne o filosofie platonico-augustiniană centrată pe o viziune antropologică deschisă transcendenței divine. Este bine cunoscut faptul că, pentru Malebranche, ideile nu sunt elaborate de mintea umană prin abstracție din obiectele corporale (așa cum era tipic epistemologiei aristotelico-tomiste): pentru filosoful francez, ideile sunt conținute în mintea divină, iar omul le intuiește în Dumnezeu însuși. Acesta este motivul pentru care Malebranche este considerat „părintele ontologismului modern": el susține că mintea intuiește imediat Ființa, adică pe Dumnezeu, și prin această intuiție surprinde în Dumnezeu însuși ideile obiectelor sensibile. Cu Malebranche, ne aflăm într-o viziune onto-teologică conform căreia „Dumnezeu este lumea inteligibilă și sediul spiritelor [1050]", adică al ideilor, și, prin urmare, devine chiar mediatorul dintre sine și lumea exterioară. În ciuda „defectelor sale foarte grave", el constituie „prima verigă în renașterea modernă a augustinianismului care continuă cu Vico, Gioberti, Rosmini [1051]". În opinia noastră, una dintre cele mai originale contribuții istoriografice ale lui Del Noce este cu siguranță aceea de a fi evidențiat relația speculativă fundamentală dintre Malebranche și filosofia italiană, începând cu Vico însuși. Del Noce critică istoriografia filosofică predominantă pentru „uitarea totală a

---

[1049] M. B ORGHESI , *Reflecții asupra ontologismului la Augusto Del Noce,* în A. MURATORE (ed.), *De la Descartes la Hegel sau de la Descartes la Rosmini?,* EDIZIONI Rosminiane Sodalitas, Stresa 1997, p. 67-84, p. 84.

[1050] N. MALEBRANCHE , *De la recherche de la vérité,* [lucrare publicată între 1674 și 1675], III, 2, VI .

[1051] A. D EL N OCE , *Reforma catolică și filosofia modernă,* voi. I, *Descartes,* Il Mulino, Bologna 1965, p. 500, nota 1.

influenței cruciale a lui Malebranche asupra formării filosofice a lui Vico, apoi asupra celei a lui Rosmini și Gioberti, odată cu pierderea ideii de continuitate între filosofia franceză și cea italiană, prin care cel mai autentic gânditor metafizic al tradiției franceze, Malebranche, a fost continuat în filosofia italiană mai degrabă decât în cea franceză; pe scurt, s-a lăsat tăcerea de-a lungul întregii linii de la Descartes la Rosmini, cu consecința că însăși gândirea lui Rosmini nu poate fi înțeleasă în mod adecvat".[1052]

De remarcat este și reinterpretarea de către Del Noce a surselor gândirii lui Gioberti: la Gioberti, trecerea de la ontologismul static al esenței la ontologismul dinamic al actului creativ a fost posibilă datorită unei sinteze originale între ontologismul lui Malebranche și gândirea lui Vico, care a subliniat natura creativă și productivă a interiorității umane. Prin urmare, urmându-i pe Malebranche și Vico, Gioberti - conform lui Del Noce - a conceput cunoașterea umană ca o participare constitutivă a minții la actul creator divin. Din această perspectivă, cunoașterea umană devine o adevărată „concreție". În opinia lui Del Noce, ontologismul lui Gioberti ar trebui considerat *iuxta propria principia* și nu poate fi interpretat - tocmai datorită accentului pus pe actul creator uman - ca un precedent istoric și aproape un preludiu la actualismul lui Gentile. Conform scriitorului nostru, Gentile greșește văzându-l pe Gioberti ca pe o anticipare a propriei gândiri: Del Noce subliniază că marea greșeală a lui Gentile a fost „cea a unei imanentizări totale a gândirii religioase italiene a Risorgimento-ului" [1053].

[1052] A. DEL NOCE, Giovanni *Gentile. Pentru o interpretare filosofică a istoriei contemporane,* Il Mulino, Bologna 1990, p. 51.

[1053] P. PRINI, *Augusto Del Noce și reinterpretarea teologică a filosofiei moderne,* în Idem, *La filosofia cattolica italiana del Novecento,* Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 216-231. Putem afirma că Del Noce împărtășește recitirea operei lui Gioberti de către Luigi Stefanini într-un sens spiritualist și creștin: personalistul italian Stefanini a accentuat și el diferențele teoretice esențiale dintre gândirea lui Gioberti și actualismul lui Gentile. Despre acest subiect, vezi L. STEFANINI, *Gioberti,* Bocca, Milano 1947. Cu toate acestea, este cert că Gentile și-a conceput noțiunea de *autoctisi — adică autocrearea gândirii umane — ca* o imanentizare a gândirii lui Gioberti, în special a acelor aspecte care subliniază creativitatea și productivitatea liberă a spiritului uman. În actualismul lui Gentile, se poate discerne, așadar, o renaștere a gândirii lui Gioberti, ținând cont întotdeauna că este vorba de o recuperare parțială și într-

Însă, în Rosmini, Del Noce identifică unul dintre vârfurile filosofiei italiene, cel care, chiar mai bine decât Gioberti, a reușit să creeze cea mai congruentă sinteză în care exigențele gândirii moderne sunt receptate cu o fidelitate substanțială față de tradiția creștină, atât augustiniană, cât și tomistă. Receptarea filosofiei lui Rosmini de către Del Noce este cu siguranță complexă: se dezvoltă atât la nivel speculativ, cât și la nivel etico-politic. În primul rând, Del Noce clarifică faptul că „în opera lui Antonio Rosmini trebuie să vedem cea mai riguroasă critică a ontologismului întreprinsă vreodată în tradiția augustiniană [1054]". Aici, Del Noce face evident aluzie la criticile dure pe care Rosmini, în *Teosofia* , le îndreaptă la adresa ontologismului lui Gioberti, inclusiv din cauza posibilelor sale neînțelegeri panteiste. Cu toate acestea, Del Noce subliniază clar că, chiar și în Rosmini, este posibil să se identifice o formă de ontologism care se acordă chiar mai bine decât cea a lui Gioberti cu „ortodoxia filosofică a catolicismului". Într-un eseu din 1967 intitulat „ *Un scop al unei noi ediții a «Teosofiei» lui Rosmini",* Del Noce identifică *Teosofia lui Rosmini* drept „forma cea mai riguroasă de ontologism, separată de raționalism" și, în același timp, „critica cea mai riguroasă a ontologismului, în sensul unei poziții expuse inversării în raționalism și imanentism [1055]". Poziția lui Rosmini depășește astfel limitele lui Malebranche și Gioberti și se prezintă ca „singurul punct de plecare pentru o reconstrucție metafizică" [1056]în epoca contemporană. Numai gândirea lui Rosmini poate, așadar, cu argumente solide, să recupereze pentru metafizica creștină terenul pe care actualismul lui Gentile i-l furase: pentru Del Noce, „eșecul actualismului, ca formă de gândire metafizică, verifică exact adevărul

---

o direcție idealistă. Iată un pasaj în care se simte întreaga datorie a lui Gentile față de Gioberti și față de gândirea creștină în general (înțeleasă, însă, într-un sens imanentist): „praxia, ca autopraxis a sinelui conceput cu precizie, a sinelui creator a tuturor, adică a sinelui însuși, este aceeași gândire divină, pe care teologia creștină a văzut-o clar ca coincidând cu activitatea creatoare divină" (G. GENTILE , SISTEMA *di logica come teoria del sapere,* Laterza, Bari 1922-23 [ediția a doua: prima datează din 1917], vol. II, pp. 243-244).

[1054] A. D EL N OCE , *Ontologism,* cit., p. 8147.

[1055] AD EL N OCE , *Despre o nouă ediție a «Teosofiei» lui Rosmini,* în «Giornale di metafisica», 4/5 (1967); acest text a fost relatat în întregime și în culegerea postumă de scrieri I DEM , *De la Descartes la Rosmini,* cit., p. 550.

[1056] *Ibidem,* p. 541.

Teosofiei lui Rosmini ” [1057].

Del Noce observă, de asemenea, că condamnarea ontologismului exprimată de teologii Conciliului Vatican I nu afectează deloc poziția lui Rosmini: Conciliul nu a condamnat ontologismul *tout court* , ci doar acea formă particulară care propune o intuiție directă și imediată a lui Dumnezeu drept condiție a oricărei cunoașteri umane. Numai în acest ultim sens, reiterează el, ontologismul „a fost condamnat de Conciliul Vatican I ca o poziție logic apropiată de raționalism și panteism, prin faptul că afirma unitatea rațiunii divine și umane [1058]”. Conform lui Del Noce, „contrar a ceea ce se crede în mod obișnuit, trebuie menționat că teologii Conciliului Vatican I fac o distincție condamnând nu ontologismul ca atare, ci o formă particulară a acestuia. Trebuie să adăugăm că, din punct de vedere teoretic, critica acestei forme fusese unul dintre obiectivele esențiale ale *Teosofiei lui Rosmini* [1059]” . În opinia lui Del Noce, operațiunea speculativă care trebuie întreprinsă în contextul filosofic actual este cea a unei recuperări substanțiale a gândirii rosminiene, căutând să depășească chiar și opoziția neo-tomistă care i-a marcat inevitabil soarta în „cultura catolică oficială”. În acest sens, trebuie spus că Del Noce privește cu mare interes „tomismul existențialist” [1060]al prietenului și corespondentului său Étienne Gilson: forma de tomism propusă de Gilson ar face posibilă o întâlnire și o sinteză reînnoită între gândirea lui Aquinas și cea a lui Rosmini. Spre deosebire de alți gânditori catolici, Gilson – conform lui Del Noce – a reușit să „restituie filosofiei contemporane sensul și relevanța tomismului” [1061]: prin intermediul lui Gilson, Del Noce poate întrezări

[1057] *Ibidem* , p. 542.

[1058] *Ibidem*

[1059] *Ibidem*

[1060] A. DEL N OCE , *Reforma catolică și filosofia modernă,* cit., p. 256.

[1061] *Ibidem.* Pentru Del Noce, Gilson - chiar mai bine decât Maritain și alți tomiști - a inaugurat în secolul al XX-lea „linia unui proces de întâlnire între o direcție a filosofiei moderne și tomism”: acest lucru a fost posibil deoarece Gilson a adus o „schimbare [metodologică] substanțială în istoria filosofiei și o critică [fundamentală] a ceea ce se înțelege în mod normal prin neo-tomism” (*ibidem*). Mai mult, datorită lui Gilson ar fi posibil să se realizeze o sinteză reînnoită între Rosmini și Toma de Aquino, capabilă să se opună solid actualismului lui Gentile: într-adevăr, pentru Del Noce „opera tomistului Gilson se situează în istoria filosofiei contemporane exact după eșecul

mult dorita „reconciliere cu tradiția (de la Descartes la Rosmini și nu numai, tocmai spre redescoperirea tomismului) ” [1062].

Redescoperirea ontologismului modern și căutarea posibilei sale concordanțe cu principalele teze ale gândirii lui Toma d'Aquino se numără cu siguranță printre cele mai urgente sarcini pe care Del Noce le indică pentru filosofia contemporană: doar un ontologism capabil să se contopească cu „filosofia Ființei” tomiste ar putea depăși, într-o sinteză viguroasă și bine argumentată, atât actualismul lui Gentile, cât și gândirea lui Martin Heidegger. Acesta din urmă, observă Del Noce, a avut cu siguranță meritul de a plasa „chestiunea Ființei” (Seinsfrage *) încă o dată în centrul cercetării speculative* , dar soluțiile gândirii sale sunt departe de a fi satisfăcătoare: este semnificativ faptul că perspectiva lui Heidegger este definită ca „un ontologism fără Dumnezeu [1063]”. Calea de urmat în vederea unei adevărate renașteri a „filosofiei creștine” este, prin urmare, cea a unei „rafinări” a ontologismului modern, spre care – Del Noce notează favorabil – „gândirea religioasă contemporană se orientează deja în multe forme, de exemplu, [cu Gilson] în linia care plasează teoria participării în centrul filosofiei tomiste [1064]”. Împărtășim opinia lui Massimo Borghesi, conform căreia chiar și afirmațiile lui Del Noce care datează din perioada de deplină maturitate - cum ar fi cele relatate mai sus - confirmă că „Del Noce nu și-a abandonat niciodată proiectul tineresc de a combina Blondel și Thomas, augustinianismul și tomismul. În faza sa de maturitate, acest proiect se articulează în nevoia de a uni Blondel, Rosmini, Thomas și existențialismul religios, necesitând ontologism și,

---

actualismului lui Gentile” (A. DEL N OCE , Giovanni *Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea,* cit., pp. 102-103).

[1062] A. DEL N OCE , *Redescoperirea tomismului la Étienne Gilson și semnificația sa actuală,* în Diversi autori, *Studii în onoarea lui Gustavo Bontadini,* Milano 1975, p. 470. Despre relația dintre Del Noce și Gilson, vezi și corespondența lui M. B ORGHESI (ed.), *Dragă coleg și prieten. Scrisori de la Étienne Gilson către Augusto Del Noce,* Cantagalli, Siena 2008.

[1063] A. D EL N OCE , *Teze despre Feuerbach,* în A. D EL N OCE -GARIESTRA , Karl *Marx: Scrieri timpurii,* Japadre, L'Aquila 1975, p. 113.

[1064] A. D EL N OCE , *Note despre neamurile timpurii și geneza actualismului,* în «Giornale critico della filosofia italiana», 4, 45 (1964), p. 508-556, p. 521.

prin urmare, realism epistemologic [1065]. ”

4. Comparația cu existențialismul religios și filozofiile libertății

Una dintre problemele fundamentale ale perspectivei lui Del Noce este și aceea de a căuta „posibilitatea unui acord între filosofia existenței [...] și ontologism”[1066] [1067]Astfel, el încearcă să recupereze – oferindu-le fundamente metafizice mai solide – toate acele filosofii moderne și contemporane ale existenței centrate pe fenomenul libertății. Această perspectivă îi oferă oportunitatea de a reciti și aprecia unele momente semnificative și insuficient cercetate din istoria filosofiei moderne, în special a filosofiei franceze și ruse. Căutarea fundamentelor ontologice și metafizice ale libertății umane devine scopul ideal al acestor investigații istorice ale lui Del Noci.

Autorul nostru observă că deja la Descartes, libertatea este considerată aspectul constitutiv al *res cogitans:* pentru filosoful francez, libertatea este o prerogativă exclusivă a *cogito- ului uman* , este elementul care diferențiază radical spiritul de materie (*res extensa).* Aceasta din urmă este supusă rigid legilor fizicii și, prin urmare, este caracterizată de un determinism mecanicist. Vorbind despre gândirea carteziană, Del Noce subliniază modul în care libertatea joacă un rol care nu este deloc secundar: la Descartes, libertatea umană devine însăși presupoziția sistemului, precum și condiția de posibilitate a judecății cognitive: *„iudicium est opus voluniaiis”* - afirmă filosoful francez - iar voința nu este altceva decât expresia unei libertăți originare a subiectului [1068]. Del Noce amintește, de asemenea, cum, pentru

---

[1065] M. B ORGHESI , *Reflecții asupra ontologismului în Augusto Del Noce,* cit., p. 83-84.

[1066] A. OF OCE , Problema *ateismului,* cit., p. 22 .

[1067] R. D. DEȘEURI , *Lucrări,* ed. de C. Adam, P. Tannery, Cerf, Paris 1897-1913 ; Vrin, Paris 1964–1975, vol. V, p. 159.

[1068] Trebuie menționat că această accentuare a elementului voluntarist al teoriei carteziene a cunoașterii a fost evidențiată în ultimii ani de alți cercetători descartesieni semnificativi: să luăm în considerare propunerea hermeneutică a lui Reinhard Lauth, care vede în Descartes o filosofie transcendentală *ante litteram* ce a deschis calea în multe privințe pentru gândirea lui J.G. Fichte, centrată pe facultatea voinței ca sursă din care își are originea actul de

Descartes, libertatea constituie unul dintre cele trei elemente minunate ale actului creator divin: *„tria mirabilia fecit Dominas: res ex nihilo, liberum arbitrium et Hominem Deum* " (Domnul a făcut trei minuni: lucrurile din nimic, liberul arbitru și voința omului) [1069]. La Descartes, interioritatea umană este, așadar, locuită de o prezență misterioasă și de nepătruns: liberul arbitru. Identificând libertatea ca fiind unul dintre cele mai relevante aspecte ale gândirii carteziene - cel puțin ale lui Descartes „religios" - Del Noce discerne o continuitate fundamentală între perspectiva cartezian și cea a lui Blaise Pascal. Acesta este unul dintre cele mai originale aspecte ale tezelor lui Del Noce despre gândirea modernă și unul care este în mare măsură antitetic față de cele mai răspândite teze istoriografice [1070]. Pentru autorul nostru, „relația dintre Descartes și Pascal nu trebuie văzută ca opozițională, ci ca continuitate, cel puțin în acel aspect fundamental care este recurgerea la interioritate în sens augustinian [1071]". Atât gândirea cartesiană, cât și cea pascaliană au apărut în opoziție cu libertinismul și scepticismul pirrhonian. Ambele sunt, de asemenea, filosofii centrate pe libertatea subiectivă (gândiți-vă la *fuga* lui Descartes și, *de asemenea, la* cea a lui Pascal) și pe interioritate în relația sa constitutivă cu transcendența divină: gândiți-vă la a treia dintre *Meditațiile lui Descartes* și la antropologia disproporției a lui Pascal, conform căreia - tocmai datorită originilor sale transcendente - *„omul trece infinit de om".* Pornind de la

---

cunoaștere. Lauth subliniază că la Descartes, „voința constituie în esență, adică imanent, judecata, astfel încât, chiar și în ceea ce este considerat o procedură exclusiv teoretică, voința joacă un rol coproductiv. [...] Aceasta înseamnă că *gândirea și dorința* sunt întotdeauna la lucru în uniune sintetică în actul fundamental al *cogito-ului»* (R. L. AUTH , *Descartes. Concepția sistemului filosofic,* [ediție originală din 1998], traducere italiană și editată de M. Ivaldo, Guerini e Associati, Milano 2000, p. 318). În acest sens, vezi și M. Busca, *Voința cartezian. Precedente și interpretări medievale,* Edusc, Roma 2005.

[1069] R. DESCARTES , COGITATIONES *Privatae,* în Oeuvres, cit., voi. X, p. 218 (traducere în limba italiană de A. Tilgher, îngrijită de E. Garin, *Opere philosophicale* , Laterza, Roma-Bari, Vol. I, p. 11).

[1070] Despre filozofiile lui Descartes și Pascal ca două începuturi diferite ale modernității, vezi, de exemplu, C. CIANCIO - U. PERONE , *Descartes sau Pascal? Un dialog despre modernitate,* Rosenberg și Sellier, Torino 1995.

[1071] A. Mina , *„Ateismul ca problemă a epocii moderne",* în A. Del Noce, „ *Adevăr și rațiune în istorie. Antologie de scrieri",* cit., p. 51.

o intuiție a lui Lucien Goldmann, poziția filosofică a lui Pascal este definită de Del Noce ca un „anti-umanism” [1072]: pentru Del Noce, idealul lui Pascal este să se distanțeze cât mai mult posibil de acel umanism care „înseamnă *«stăpânirea naturii»;* ideea omului care devine stăpân și posesor al naturii, printr-o tehnologie [...] pe care noua știință o face posibilă; care prin medicină devine stăpân și posesor al propriului corp; care, prin moralitate și cunoașterea pasiunilor, devine stăpân al propriului comportament” [1073]. Pentru Del Noce, prin criticarea acestor forme de umanism, Pascal intenționează să atace și acele forme de ateism pe care le identificase deja ca fiind unul dintre cele mai mari pericole pentru modernitate: „la Pascal, critica ateismului și critica umanismului sunt de fapt conectate” [1074]. Pentru Del Noce, gândirea lui Pascal are un caracter „profetic”: apărând în modernitatea incipientă, a identificat imediat pericolele modernității în sine, posibilele sale consecințe negative (ateismul, libertinajul, secularizarea, relativismul) și totuși a putut indica posibilitatea *unui* pariu existențial pentru sau împotriva lui Dumnezeu ca o cale validă spre mântuire. După filozofiile lui Descartes și Pascal, tema libertății constitutive a *cogito-ului* — observă Del Noce — a devenit piatra de temelie atât a gândirii spiritualiste franceze (de la Maine de Biran la Boutroux, Blondel și Bergson), cât și a existențialismului religios al lui Jules Lequier, precum și a diferitelor forme de personalism și *philosophie de l'esprit.*

Del Noce este cu siguranță responsabil pentru redescoperirea în Italia a lui Jules Lequier (1814-1862), un filosof breton a cărui lucrare principală, publicată postum - și din care Del Noce a editat o traducere italiană [1075]- este intitulată *Recherche d'une première vérité.* Lucrarea -

---

[1072] În interpretarea lui Pascal, Del Noce se inspiră dintr-un text scurt, dar foarte dens al lui Goldmann: vezi L. GOLDMANN, *L'anti-humanisme de Pascal,* în «Anais do Congresso Internacional de filosofia de Sãn Paulo» (9-15 august 1954), Sãn Paulo 1956, pp. 389-395. Despre reflecţiile lui Del Noce asupra tezelor despre Pascal prezentate de Goldmann, vezi A. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo,* cit., pp. 467-471.

[1073] A. DEL NOCE, *Problema ateismului,* cit., p. 470.

[1074] *Ibidem*, p. 468.

[1075] Vezi J.-L. JULES L'EQUIER, *Works,* editat de A. Del Noce, Postfață de G. Riconda, Morcelliana, Brescia 2008 [prima ediție: Zanichelli, Bologna 1968] .

subliniază Del Noce într-o *introducere amplă* la scrierile lui Lequier - prezintă un argument cartezian și amintește direct de *Meditationes de prima philosophia:* „Lequier este cel mai francez dintre filosofi pentru că el continuă geniul național al gândirii franceze, Descartes, respingând ceea ce i-a adus o continuare, atât în filosofia clasică germană, cât și în empirismul englez [1076]". La fel ca Descartes, Lequier caută și el fundamentul unui sistem al adevărului: este o certitudine aletică originală, născută din depășirea îndoielii și a oricărei poziții sceptice posibile. Prin urmare, Lequier pornește „în căutarea unui adevăr despre care este imposibil să se conceapă cea mai mică îndoială și care, odată acceptat de spirit, rămâne de nezdruncinat" [1077]. Îndoiala despre care vorbește Lequier - la fel ca cea cartesiană - are un caracter metodic și hiperbolic. Este mijlocul de a ajunge la fundamentul epistemic al adevărului: în plus, pentru a fi eficientă, trebuie să fie radicală și să aibă un caracter universal: „pentru a ajunge, am spus" - afirmă autorul francez - „la un adevăr pe care îmi este imposibil să-l pun la îndoială: prin urmare, trebuie să ne îndoim. Pentru a vedea ceea ce este de nezdruncinat, trebuie să zdruncinăm totul" [1078]. Totuși - spre deosebire de argumentul cartezian - prima certitudine nu este găsită de Lequier în *cogito* , ci în libertatea care precede și fundamentează actul gândirii însuși [1079]. Fundamentul epistemologic - subliniază Del Noce -

---

[1076] A. D EL N OCE , *Lequier and the Tragic Moment of French Philosophy. Introducere,* în J.-L. J ULES L EQUIER , *Opere,* cit., p. 3-119, p. 3: acest amplu eseu, oferit de Del Noce ca introducere în operele lui Lequier traduse în italiană, a fost reprodus și în A. D EL N OCE , *Filosofi dell'esistenza e della libertà,* editat de F. Mercadante și B. Casadei, Giuffrè, Milano 1991.

[1077] J. L' EQUIER , *Oeuvres complètes,* publiées par Jean Grenier, Édition de la Baconnière, Neuchâtelle (Elveția) 1952, p. 22 [144]. De acum înainte ne vom referi la *Oeuvres complètes* editate de J. Grenier cu abrevierea OC. Lângă numărul paginii din OC indicăm și numărul paginii - plasat între paranteze pătrate - al traducerii italiene a operelor lui Lequier publicate de Augusto Del Noce. În cazul în care numărul plasat între paranteze pătrate nu apare, înseamnă că textul lui Lequier citat nu este inclus printre cele traduse în italiană de Del Noce.

[1078] OC, p. 24 [147].

[1079] Un aspect interesant – evidențiat în special de Augusto Del Noce – este faptul că Lequier critică *cogito- ul cartezian* și, mai general, raționalismul modern, deoarece acestea privilegiază gândirea pură, neglijând aproape

pentru Lequier nu este *cogito,* actul gândirii, ci libertatea: numai în virtutea unei decizii originale subiectul începe să reflecteze asupra propriilor acte cognitive, încercând să le determine geneza. Cogito -*ul* despre care vorbește Descartes nu este, așadar, dovada originală, *fundamentum inconcussum-ul* pe care se bazează edificiul cunoașterii: dincolo și chiar înainte de *cogito* se află libertatea, adică voința originală cu care omul se poate întreba radical pe sine și poate începe cercetarea filosofică. Pentru Lequier, „ *cogito-ul* nu este altceva decât un al doilea adevăr *(une vérité seconde)* și dedus dintr-un alt principiu care rămâne de descoperit”.[1080] [1081]Acest principiu este libertatea. Am

complet „partea cea mai intimă și fragilă a subiectivității umane”, cea care privește existența concretă și problemele alegerilor practice care implică liberul arbitru. Prin urmare, Lequier subliniază că raționalismul cartezian are un *deficit antropologic* : concentrându-se exclusiv pe natura transcendentală a gândirii, ar neglija în cele din urmă o considerare cuprinzătoare a naturii umane în aspectele sale corporale, volitive și teologice. Tot în urma acestor reflecții lequieriene, Del Noce susține că raționalismul modern poate fi acuzat că a eliminat orice considerare existențială a umanului, adică problemele legate de conflictul dintre voință și rău, ceea ce tradiția creștină a numit *status naturae lapses.* În acest sens, vezi P. ARMELLINI , DEL *Noce, cititor al lui Lequier,* în C. VASALE și G. D ESSÌ (eds.), *Augusto Del Noce și libertatea. Întâlniri filozofice,* cit., pp. 105-122 .

[1080] E. C ALLOT , *Critica primului adevăr,* în Idem, *Observații despre Jules Lequier, filosof al libertății. Reflecții asupra vieții și gândirii sale,* Editions Marcel Rivière et Cie, Paris 1962, pp. 79-87, p. 80.

[1081] OC, *Descartes,* p. 328. Conform lui Lequier, *cogito- ul cartezian* este o certitudine logică pură, o «dovadă sterilă, [...] obscură» (*ibid* ., p. 329): o cercetare genetică autentică nu se poate opri în fața dovezii cogito-ului *,* ci trebuie să descopere «legea acestei operațiuni» *(ibidem) din care* își au originea îndoiala și *cogito- ul însuși* . Lequier subliniază că această operațiune nu poate fi decât rodul liberului arbitru. În acest sens, Paolo Pagani a afirmat în mod corect că însăși posibilitatea de a se îndoi este făcută posibilă doar prin libertatea originară a subiectului: «prin urmare, odată cu Descartes, dincolo de Descartes, arătând că și îndoiala poate fi bogată în presupoziții.» [...] Îndoiala, mai precis, este o oscilație liberă între posibilități alternative (cele la care face aluzie etimologia cuvântului [care este altoit pe cuvintele latinești *duo* și *duplum* , care indică tocmai dualitatea]) - o oscilație din care se intră și se iese prin decizie liberă» (P. P AGANI , *Libertà e non-contraddizione în Jules Lequier,* FrancoAngeli, Milano 2000, p. 19).

putea spune: *„Sunt liber, deci gândesc”.* Libertatea este, așadar, văzută ca presupoziția conștiinței umane și ca însăși condiția de posibilitate a oricărei investigații speculative: «faptul că caut implică faptul că sunt liber *(je cherche implique le fait: je suis libre)»” 8. Pentru* Lequier «primul adevăr, cel care nu vine de la altul și care va fi principiul științei» [1082]se găsește, așadar, în libertate. Este demn de remarcat faptul că, la Lequier, autorul identifică modelul unei filozofii creștine a existenței centrate pe libertate: în acest sens, Del Noce compară gândirea lui Lequier despre libertate cu cea a lui Dostoievski și, în schimb, o diferențiază clar de cea a celebrului său spiritualist contemporan, Maine de Biran. Spre deosebire de Biran, Lequier - observă autorul - rămâne puternic sceptic față de certitudinea libertății bazată pe mărturia simțului intim. Psihologia lui Biran i se pare lui Lequier o metodă experimentală cu rezultate incerte: „simțul intim” pentru acesta din urmă ar putea fi, de fapt, o sursă de autoamăgire și autoamăgire: «Simt că sunt liber» - afirmă filosoful breton - «nu poate însemna decât «Simt că cred că sunt liber». [...] Această credință [în libertate] mărturisește, până la urmă, absența certitudinii» [1083]. În opoziție clară cu psihologia experimentală a lui Biran, Lequier afirmă că «existența libertății nu este susceptibilă de a fi recunoscută prin observație directă» [1084]: «libertatea nu poate fi observată, prin urmare nu poate fi unul dintre acele date pe care experiența le oferă direct; dar odată ce a fost constatată, odată ce a fost certă ca un «adevăr logic», ea poate fi verificată prin experiență. [...] Sentimentul intern al libertății

---

[1082] OC, p. 37 [156].

[1083] OC, *Problema științei,* p. 54 [175].

[1084] OC, *Faiblesse du sentiment intime de la liberté,* p. 349. Lequier - deși nu le citează niciodată explicit - cunoștea cu siguranță unele dintre scrierile relevante ale lui Biran: de exemplu, atunci când în fragmentele citate mai sus vorbește despre „slăbiciunea sentimentului intim al libertății”, el are în mod clar în vedere modelul de psihologie experimentală propus de Biran. Lequier critică ferm justificarea psihologică a libertății apărată de Biran: pentru Lequier, filosofia nu trebuie să se folosească de demonstrații extrase din psihologie, care este o simplă „artă de a colecta faptele conștiinței” (*ibid* ., p. 339). Lequier, însă, arată că împărtășește în mare măsură reevaluarea sferei corporalității de către Biran. În acest sens, el afirmă că „trebuie să condamnăm obiceiul de a neglija complet corpul, ca și cum omul nu ar fi compus din spirit și materie” (*ibidem*).

noastre nu ar fi eficient dacă s-ar reduce la un fenomen de conștiință pură. [...] Simt că sunt liber: prin urmare sunt liber. Această concluzie este adevărată fără ca raționamentul să fie corect» [1085].

Del Noce a remarcat apoi, în mod corect, că există o diferență profundă între Lequier și Biran: „Maine de Biran vorbește despre *faptul primitiv,* Lequier despre un *prim adevăr* care nu poate fi verificat ca fapt [1086]". Del Noce pare să împărtășească poziția lui Lequier, conform căreia libertatea nu este susceptibilă de dovezi raționale sau experimentale: prezența sa este resimțită, dar acest sentiment nu duce la o certitudine irefutabilă. Libertatea pentru Lequier - ca și pentru Del Noce - nu este o certitudine derivată din atestare, din mărturia interioară a simțurilor: este, dimpotrivă, obiectul unei credințe originale, al unui *egal metafizic* , al unui „pariu" în sensul pascalian al termenului. În acest sens, Lequier vorbește despre un miracol al actului liber *(le miracle de l'acte):* „Ce este, până la urmă, un miracol? Un fapt pentru care legile naturii sunt neputincioase în a oferi o explicație completă. În acest sens, actele libere sunt miracole: miracole în comparație cu care toate celelalte sunt cu adevărat nesemnificative. Astfel, libertatea, această capacitate de a fi ceea ce dorești printre diferiții oameni posibili, care conține în sine voința omului, este un mister la fel de impenetrabil ca misterele credinței [...]. Aceasta este ceea ce nicio filozofie nu va explica vreodată.[1087]

Pentru Del Noce și Lequier, libertatea umană rămâne o enigmă, un *quid* care nu poate fi niciodată explicat pe deplin nici de filozofie, nici de știință. Prezența libertății trebuie, prin urmare, acceptată ca „un postulat" [1088]: este unul dintre acele „adevăruri nedemonstrate sau

---

[1085] OC, *Faiblesse du sentiment intime de la liberté,* p. 352. Conform lui Biran, «prin experiență este imposibil să se constate necesitatea sau libertatea» (*ibid* ., p. 353): Poziția filosofică a lui Lequier diferă puternic de cea a lui Biran, care se bazează în întregime pe analiza „faptelor interioare" și pe care, tocmai din acest motiv, Félix Ravaisson a definit-o ca un fel de „pozitivism spiritualist". Cfr. F. RAVAISSON , PHILOSOPHIE *en France au XIX eme siècle,* Hachette, Paris 1867.

[1086] A. D' EL N'OCE , *Lequier și momentul tragic al filosofiei franceze. Introducere* la J.-L. J ULES L' EQUIER , *Opere,* cit., p. 58.

[1087] OC, *Critica criteriului dovezii,* în *Libertate. Fragmente filozofice și teologice,* pp. 383-384.

[1088] OC, *Slăbiciunea sentimentului intim de libertate,* p. 350.

nedemonstrabile, care sunt admise ca fiind dincolo de orice dispută [1089]". Pentru acești doi gânditori, prin urmare, este un act de libertate care afirmă însăși libertatea. Del Noce împărtășește, de asemenea, profund poziția religioasă a lui Lequier și, în special, convingerea că prezența liberului arbitru trebuie susținută „dincolo de și împotriva oricărei rațiuni umane", tocmai pentru că este o prezență care întemeiază și legitimează actul de credință în sine. Pentru Lequier - ca și pentru Del Noce - liberul arbitru este de fapt „dogma fundamentală a catolicismului" [1090]: numai datorită liberului arbitru omul poate fi cu adevărat independent în raport cu Dumnezeu, care se „separă" puternic de creatură, pentru a lăsa intacte acțiunea sa autonomă, responsabilitatea sa și actul său liber de credință.

Căutarea lui Del Noce pentru o „ontologie a libertății" este urmărită și prin interacțiunea cu mai mulți gânditori religioși importanți de limbă rusă: gândiți-vă în special la Dostoievski, Afrikan Spir, Lev Sestov, Vladimir Soloviov și Nikolai Berdiaev. După cum a observat pe bună dreptate Andrea Paris, acești filozofi ruși au fost deosebit de importanți în anii de formare ai lui Del Noce: diversele lor forme de existențialism religios i-au oferit o multitudine de cercetări pe temele liberului arbitru, alegerii și răului. Mai mult, Del Noce era interesat de cultura rusă mai ales pentru că aceasta „oferă o perspectivă privilegiată asupra Occidentului, de care este legată prin tradiția creștină, dar divizată de diferitele căi pe care le-a parcurs în cursul modernității [1091]". De un interes deosebit pentru noi sunt prefețele scrise de Del Noce la două traduceri italiene ale operelor lui Sestov: *Cunoaștere și libertate* (1943)

[1089] *Ibidem.* În acest sens, s-a observat pe bună dreptate că pentru Lequier, „filosofia nu poate înțelege decât că libertatea este de neînțeles. Actul liber este un act nedeterminat, este actul în sine, un miracol, pentru care legile naturii sunt neputincioase să ofere o explicație completă. Filosofia nu va înțelege niciodată acest lucru. Libertatea este o putere absolută, este un prim început, întrucât marchează o ruptură completă cu evenimentele anterioare" (P. Armellini, *Lequier. La solitudine di Dio* , Studium, Roma 1998, p. 56).

[1090] OC, *Preface de Charles Renouvier,* p. 10 [133].

[1091] A. PARIS , *Del Noce și cultura filosofică rusă,* în «Acta Philosophica. Revista internațională de filozofie», I/19 (2010), pp. 190-192, pp. 191-192. Culegerea de scrieri care conține toate cele mai semnificative contribuții ale lui Del Noce la gândirea filosofică rusă este lucrarea postumă A. D EL N OCE , FILOSOFI *ai existenței și libertății,* cit.

și *Concupiscentia irresistibilis* (1946): Del Noce împărtășește și dezvoltă critica gânditorului rus la adresa raționalismului occidental ca filosofie care, vizând înțelegerea ființei în totalitatea sa - o înțelegere de natură „obiectivă și științifică" - ajunge să uite individul în istoricitatea și finitudinea sa.

5. Originile filosofice ale totalitarismului secolului al XX-lea și fenomenul secularizării

Pentru Del Noce, regimurile totalitare care s-au dezvoltat în secolul al XX-lea - marxismul, fascismul și nazismul sovietic - sunt o consecință istorico-politică a raționalismului modern, ateismului și a procesului de secularizare în sine. Prin acesta din urmă, Del Noce se referă nu doar la pierderea treptată a relevanței sacrului care a caracterizat cultura secolului al XX-lea în multiplele sale aspecte, ci mai degrabă la un proces general de transfer al sacrului în * *saeculum**. Prin urmare, Del Noce interpretează totalitarismele ca încercări (violente și cu rezultate dramatice) de „sacralizare a politicii [1092]". Pentru Del Noce, este necesar să înțelegem geneza stalinismului, fascismului și nazismului rus „în climate culturale impregnate de sacralitatea politicii și a teologiei politice [1093]". Din această perspectivă, totalitarismele sunt expresia completă a raționalismului modern, care neagă orice legitimitate religiei și transcendenței: ele caută, prin urmare, mântuirea religioasă în însăși practica politică, propunând să construiască „paradisuri pe pământ". Totalitarismele sunt, așadar, expresia unui perfecționism politic [1094]în esență anticreștin, deoarece neagă că prezența răului este constitutivă naturii umane: răul nu este considerat ceva intrinsec însăși constituției omului, ci o „consecință a

---

[1092] A. D EL N OCE , *Problema ateismului,* cit., p. 297.

[1093] *Ibidem.* Despre motivele criticilor lui Del Noce la adresa totalitarismului, vezi și G. D ESSÌ , *Del Noce critic of totalitarism (1936-1957),* în G. C ECI - L. CEDRONI , *Philosophy and democracy in Augusto Del Noce,* CINQUE Lune, Roma 1993, pp.

[1094] PREIA categoria de „perfecționism politic" dezvoltată de Rosmini: acesta din urmă definește perfecționismul ca fiind „acel sistem care crede că perfecțiunea este posibilă în lucrurile umane și care sacrifică binele prezent perfecțiunii viitoare imaginate" (A. ROSMINI , *Filosofia della politica,* [ediție originală 1839], editată de S. Cotta, Rusconi, Milano 1985, p. 137).

societății” [1095]și a anumitor circumstanțe istorice. Negând antropologia creștină centrată pe *decăderile status naturae,* totalitarismele au pretins că elimină răul din istoria umană, chiar și prin utilizarea unor mijloace violente și fără scrupule. De asemenea, este important de subliniat că Del Noce, în interpretarea sa a fenomenelor totalitare, preia și dezvoltă perspective deja prezente în scrierile lui Eric Voegelin, cu care este de acord cu interpretarea sa filosofică a modernității: în special, el împărtășește cu Voegelin ideea că totalitarismele sunt forme moderne de gnoză, adică proiecte politice care propun o „auto-răscumpărare a omului” totală și o „mântuire complet istorică și pământească”, uitând de finitudinea constitutivă *a humanum-ului* [1096].

Să ne întoarcem acum la implicarea lui Del Noce în marxism: putem spune că această implicare este prezentă în toate fazele parcursului intelectual al lui Del Noce, de la primii săi ani de activism antifascist și apropierea sa de comuniștii catolici până la volumul postum despre Giovanni Gentile, unde interpretează marxismul gramscian ca o filozofie a praxisului revoluționar mai apropiată de actualismul lui Gentile decât de gândirea originală a lui Marx. O lucrare cheie pentru înțelegerea interpretării originale a marxismului de către Del Noce este, fără îndoială, lucrarea din 1946 intitulată *„Non-filosofia” lui Marx și comunismul ca realitate politică :* [171] aceasta

---

1095 A. DEL NOCE , *Tradiție și revoluție,* în Diversi autori, *Tradiție și revoluție,* Morcelliana, Brescia 1974, p. 49.

1096 Vezi în special E. VOEGELIN , *Mișcările gnostice de masă ale timpului nostru,* în Idem, *Mitul lumii noi: Eseuri despre mișcările revoluționare ale timpului nostru, traducere* ITALIANĂ de A. Munari, Rusconi, Milano 1976. Pentru considerații semnificative ale lui Del Noce privind interpretarea modernității și totalitarismului propusă de Voegelin, vezi A. DEL NOCE , *Introducere la E. Voegelin* , *Noua știință politică* , traducere italiană. de R. Pavetto, Borla, Torino 1968. De la Voegelin, autorul nostru preia și dezvoltă ideea conform căreia în modernitate «categoria istoriei a asumat o centralitate absolută»: «în acest scop, modernitatea a implementat un fel de imanentizare a *eschatonului creștin* : omul, prin cunoașterea legilor istoriei [gândiți-vă la «diamat»-ul lui Marx-Engels), se află în posibilitatea auto-răscumpărării prin acțiune intra-lumească» (M. G. NOCCHINI , *Augusto Del Noce: mitul auto-răscumpărării umane ca origine a răului totalitar,* în R. G. ATTI (ed.), *Răul politic. Reflecție asupra totalitarismului în filosofia secolului XX,* Città Nuova, Roma 2000, pp. 243-266, p. 245).

exprimă ideea că filosofia lui Marx este „non-filosofie" în sensul că are în vedere depășirea completă a speculației pure în praxis. Marxismul este „non-filosofie" - adică non-speculație în sensul hegelian al termenului - deoarece plasează fiecare criteriu al adevărului în acțiune, în praxisul revoluționar și, cu siguranță, nu în teoria contemplativă. Ca și pentru Giovanni Gentile, la fel ca pentru Del Noce, unul dintre textele fundamentale pentru înțelegerea esenței marxismului este ultima glosă a lui Marx despre Feuerbach, în care acesta afirmă că sarcina unei filozofii autentice este de a schimba lumea prin revoluție și nu de a o contempla într-un mod abstract și detașat, așa cum fusese teoretizat de filosofia hegeliană.[1097] [1098]Prin urmare, filosofia lui Marx „nu este filosofie" din motive pur filosofice: neagă orice valoare vieții teoretice pure - *bios theoretikos- ului aristotelic* - pentru a se cufunda complet în acțiune și istorie, considerând-o pe aceasta din urmă „un câmp de luptă" care trebuie transformat radical prin praxis revoluționar. Prin urmare, Del Noce vede în marxism o transcendență a filosofiei însăși în sensul clasic și hegelian al termenului: el se întreabă „dacă *întregul marxism* se constituie în trecerea de la un concept de filosofie ca *înțelegere* [*Verstehen- ul hegelian*] la o

[1097] Aceasta este lucrarea prezentată de Del Noce la primul Congres Internațional de Filosofie „Existențialism și Marxism" organizat la Roma de Enrico Castelli.

[1098] După cum se știe, aceasta este a unsprezecea propoziție din *Tezele despre Feuerbach,* în care Marx se distanțează de gândirea pur speculativă pentru a afirma necesitatea unei filozofii a praxisului: „Până acum, filosofii au interpretat lumea doar diferit: acum este vorba de a o transforma *(Die* Philosophen haben *die Welt* nur *verschieden interpretiert, es kommt drauf an, sie zu verandern)"* (K. M ARX , *Teze despre Feuerbach,* [scrisă în 1845, dar publicată postum de F. Engels în 1888], în *Opere complete,* Riuniti, Roma 1972, vol. V, p. 5). Să ne amintim că un studiu inițial al gândirii marxiste a fost realizat de tânărul Del Noce pe baza volumului lui Auguste Cornu publicat la Paris în 1934: *Karl Marx, de l'hégelisme au materialisme historique.*

conceptul de filosofie ca *revoluție* (sau în depășirea tipului filosof în tipul revoluționar: în trecerea de la filosofie la o non-filosofie care, însă, nu este o simplă activitate practică distinctă de activitatea teoretică, ci apare și se exprimă ca depășirea filosofiei) [1099]. La Marx, filosofia „devine lume": ea „se depășește pe sine în realizarea politică și își găsește verificarea în aceasta".[1100] [1101]Del Noce consideră marxismul ca fiind cea mai completă formă de ateism, nelimitându-se la difuzarea sa în rândul *elitelor educate* , ci capabilă să ajungă la masele largi. Pentru el, marxismul constituie realizarea istorico-politică deplină a raționalismului modern: ca materialism, neagă complet antropologia creștină, istorizează însăși ideea de natură umană rezolvând-o în cadrul socialului și devine o formă radicală de umanism. Del Noce este clar când afirmă că „marxismul se prezintă ca realizând programul filosofiei moderne ca o unitate a raționalismului (negarea supranaturalului) și a unei antropologii creștine complet secularizate, ca o afirmare a transcendenței omului asupra naturii; pe scurt, datorită coincidenței acestor două condiții, ca *umanism radical* ". Iată, așadar, presupunerile filosofice pentru care Del Noce consideră orice formă de fuziune sau sinteză între marxism și creștinism constitutiv imposibilă: principiile autentic creștine (transcendența omului și mântuirea sa în viața de apoi) nu pot găsi convergență cu o perspectivă radical ateistă și materialistă precum cea a marxismului, care, în plus, plasează în revoluție însăși mântuirea istoriei, posibilitatea unei auto-răscumpărări totale a rasei umane. Pornind de la această interpretare a marxismului, Del Noce critică radical atât experiența comunismului catolic italian (Rodano și Balbo), cât și teologiile eliberării din America Latină: „Eroarea pe care Del Noce o discerne rapid în aceste poziții este dezavuarea caracterului filosofic al marxismului, care nu este considerat o concepție despre om [1099] și lume prezentată ca o alternativă la creștinism, ci ca o simplă [1100] știință a istoriei pe care filosofia creștină o poate pătrunde și utiliza [1101] în propriile scopuri [1102]". Del Noce critică, de asemenea, toate acele

---

A. D EL N OCE , *Problema ateismului,* cit., p. 238.

Ibidem, p. 128.

Ibidem , p. 126.

[1102] P. ARMELLINI , RAȚIONALITATE *și istorie în Augusto Del Noce,* cit., p. 158. Diversele forme ale „teologiei eliberării" au în comun considerația că «calea cea dreaptă este de a integra în creștinism acea știință a societății care este

interpretări care văd marxismul ca un moștenitor secularizat al mesianismului evreiesc: această teză a fost exprimată cu o eficacitate deosebită în Germania de Ernst Bloch și Karl Lowith și în Italia de Italo Mancini, care vede în Marx „un locuitor eretic, dar nu schismatic, al zonei iudeo-creștine” [1103]și în marxism „o soteriologie fără cristologie” [1104]. În special, Del Noce contestă ideea exprimată de Lowith, conform

marxismul, reconciliind astfel opțiunea pentru săraci cu modernitatea» (A. D EL N OCE , *Condamnarea «Teologiei eliberării»,* în «Il Tempo», 14 septembrie 1984: articolul este reprodus în Idem, *Pensiero della chiesa e filosofia contemporanea* , editat de L. Santorsola, Studium, Roma 2005, pp. 124-130, p. 126: în acest articol, Del Noce arată că împărtășește criticile aduse teologiei eliberării de către cardinalul Ratzinger de atunci într-o «Instrucțiune» a Congregației pentru Doctrina Credinței). Del Noce subliniază că marxismul are un astfel de „a priori ideologic” și un caracter filosofic atât de pronunțat și atotcuprinzător încât este complet incompatibil cu creștinismul: „Odată ce valoarea supremă este pusă într-o revoluție care se realizează prin lupta de clasă, ideea unui adevăr transcendent își pierde sensul, deoarece gândirea este întotdeauna gândire de clasă, iar adevărul, mai degrabă decât să fie, «se face pe sine» în cursul istoriei. Același lucru este valabil și pentru natura transcendentă a distincției dintre bine și rău: etica [în marxism] este total dizolvată în acțiunea revoluționară. Trecerea la imanentismul istoricist devine astfel inevitabilă. Dumnezeu este identificat cu istoria înțeleasă ca proces de auto-răscumpărare umană prin lupta de clasă. Sensul tuturor adevărurilor teologice și al tuturor practicilor liturgice este, în consecință, transfigurat: credința devine «fidelitate față de istorie», speranța «încredere în viitor», caritatea «opțiune pentru săraci», identificată cu proletariatul; Euharistia «celebrare a poporului în luptă»» (*ibid.* , p. 127).

[1103] I. M ANCINI , *Filosofia religiei,* Marietti, Genova 1986 [3], [ediția I 1967], p. 59.

[1104] *Ibidem.* Italo Mancini - urmând pașii lui Jürgen Moltmann, Ernst Bloch și Karl Lowith - interpretează marxismul ca moștenitor al religiei iudeo-creștine (vezi, de exemplu, E. Bloch, *Religion im Erbe, Suhrkamp, Frankfurt pe Main 1959). Pentru* MANCINI , «Marx intenționa să rezolve problemele specifice religiei într-un mod non-religios. În acest sens, el se prezintă ca un moștenitor. Korsch nu se temea să vorbească despre o «religie a aici și acum» [...]» (I. MANCINI , *Filosofia della religione,* cit., p. 59). Spre deosebire de poziția lui Del Noce, care evidențiază o incompatibilitate substanțială între marxism și creștinism, Mancini subliniază că Marx «a gândit și a vrut aceleași lucruri [ca și creștinismul], chiar dacă a dat o soluție inversată, care nu depinde de harul și acțiunea lui Dumnezeu, ci de om, pentru că «rădăcina, pentru om, este omul

căreia filozofiile moderne ale istoriei (de la Voltaire și Condorcet la Hegel și Marx) sunt forme secularizate și secularizate ale teologiei iudeo-creștine a istoriei: pentru Lowith, acest lucru este demonstrat mai ales de faptul că filozofiile moderne ale istoriei resping „modelul ciclic" tipic păgânismului pentru a propune o viziune asupra istoriei bazată pe ideea de progres continuu [1105]. În opinia lui Del Noce, dacă Hegel, prin dialectica sa, a căutat să „depășească, păstrând în același timp" *(aufheben* în termeni hegelieni) creștinismul, acest lucru este radical negat de marxism: spre deosebire de Lowith, Del Noce subliniază că marxismul are caracteristicile unei „religii atee" [1106]și că însăși concepția marxistă despre revoluție „nu se explică printr-o reminiscență a ideii escatologice iudeo-creștine, ci prin faptul că este scopul suprem al reabilitării iluministe a naturii umane. Prin urmare, completitudinea hegelianismului se identifică la Marx cu completitudinea exigenței iluministe pentru o rațiune activă, capabilă să transforme lumea " [1107].

Unul dintre elementele marxismului pe care Del Noce le condamnă ferm nu este atât utopianismul, înțeles ca „speranța unei societăți a egalilor și a sfârșitului conflictului", [1108]cât reabsorbția totală a eticii în politică: marxismul subordonează indivizii și drepturile lor unui proiect politic care îi cuprinde. În acest sens, este suficient să ne gândim la celebra expresie a lui Lenin, conform căreia „tot ceea ce este funcțional revoluției este moral". În marxism, scopul unei societăți politice perfecte trebuie atins prin orice mijloace, călcând în picioare – dacă este necesar – însăși drepturile și libertățile indivizilor. Având un scop escatologic pentru politică, Del Noce se întreabă: „contează oare

însuși»» (*ibidem*).

[1105] În acest sens, vezi K. LOWITH , *Meaning in History,* Universitatea din Chicago, Illinois 1949 (traducere de F. Tedeschi Negri, Prefață de P. Rossi, *Significato e fine della storia,* Net, Milano 2004). Potrivit lui Del Noce, Lowith, în analiza sa asupra genezei filosofiilor moderne ale istoriei, a fost influențat de Nietzsche și în special de „critica [lui Nietzsche] la adresa creștinismului deghizat din secolul al XIX-lea" (A. D EL N OCE , *Tradizione e rivoluzione,* cit., p. 123, nota nr. 86).

[1106] A. D EL N OCE , *Problema ateismului,* cit., p. 123.

[1107] *Ibidem* , pp. 121-122.

[1108] A. DEL N OCE , Caracteristicile generale *ale gândirii politice contemporane. Prelegeri despre marxism,* Giuffrè, Milano 1972, p. 55.

sacrificiul a milioane de vieți, a unor generații întregi?". [1109]Revoluția marxistă este, așadar, „o revoluție care folosește oamenii (ca mijloace și instrumente) mai degrabă decât să fie ghidată de ei " [1110].

Textele lui Del Noce despre interpretarea transpolitică (adică filosofică și conceptuală) a istoriei contemporane sunt bogate în sugestii și propuneri hermeneutice: termenul „transpolitică", își amintește el, a fost folosit pentru prima dată de Renzo De Felice. Acesta implică nu doar o „analiză istorică completă [a evenimentelor], ci și o problematică filosofică riguroasă, astfel încât să se înțeleagă esența lor, sensul lor cel mai intim și să nu se lase induși în eroare de aspecte secundare [1111]". Del Noce interpretează evenimentele istorice majore ale secolului al XX-lea ca o consecință a ideilor filosofice și politice pe care le-a produs modernitatea. Prin urmare, el pune un accent deosebit pe marxism, care conține însăși teoretizarea „lumidicării unei filozofii", adică transformarea ideilor în practică istorică concretă. În viziunea lui Del Noce, marxismul constituie rezultatul final al filosofiei clasice germane și, pentru lumea contemporană, a adus tranziția de la imanentismul idealist la materialismul istoric și ateismul de masă. Marxismul a încorporat, de asemenea, spiritul revoluționar francez și atenția la economie tipică lumii engleze. Prin urmare, Del Noce vede marxismul ca rezultat matur al unei mari părți a lumii spirituale moderne și îl identifică drept adevăratul subiect al istoriei contemporane, care „direcționează indirect însăși lumea occidentală [1112]". O mare parte din

---

[1109] *Ibid.,* p. 55. Del Noce observă că la Marx există o „substituire a ideii de eliberare cu cea de libertate" (A. D EL N OCE , *Il problema dell'ateismo,* cit., p. 251) și că, din acest motiv, tot ceea ce privește etica - inclusiv drepturile individuale în sine - este total subordonat scopurilor politicii, adică eliberarea de sub dominația claselor privilegiate și constituirea unei societăți perfecte.

[1110] A. DEL N OCE , *Tradiție și revoluție,* cit., p. 24.

[1111] R. D E FELICE , *Interpretările fascismului,* Laterza, Bari 19713 , pp. 102-103: acest text este citat în A. Del Noce, *Interpretarea transpolitică a istoriei contemporane,* în I DEM , *Modernitatea. Interpretarea transpolitică a istoriei contemporane , cit., pp. 59-82, p. 59 [acest text al lui Del Noce a fost publicat pentru prima dată în 1982 de Guida* , Napoli].

[1112] A. D EL N OCE , *Raționalitatea istoriei contemporane,* în «Il Nuovo areopago», IV, 2 (14/1985), p. 17-25, p. 23: textul a fost reprodus și în Idem, *Secularizarea și criza modernității,* Istituto Suor Orsola Benincasa, Napoli 1989.

istoria secolului al XX-lea poate fi, de fapt, explicată în raport cu răspândirea marxismului (în special după Revoluția Bolșevică), criza sa (evenimentele din 1989) sau ca reacție și opoziție la acesta: să luăm în considerare alegerile politice ale țărilor Europei Occidentale și ale Statelor Unite. Este interesant de observat că, pentru Del Noce, însuși fenomenul nihilismului contemporan trebuie plasat în strânsă legătură cu succesul și eșecul simultan al marxismului: „căderea marxistă a fost în Occident [...] *un producător de nihilism,* în sensul credinței sale corodătoare în absolutitatea valorilor [1113]". Declinul marxismului, datorită „descompunerii" sale interne, [1114]a lăsat lumea occidentală în mijlocul unei crize radicale a valorilor, care, la rândul ei, a dat naștere unei societăți „abundente", individualiste și tehnocratice. Dezvoltarea și declinul marxismului pot fi, așadar, explicate — atât direct, cât și indirect — prin numeroase fenomene istorice și culturale ale epocii contemporane, cum ar fi formele actuale de relativism și nihilism.

Interesant este că Del Noce interpretează fascismul italian și în raport cu marxismul: el vede fascismul ca „o încercare eșuată de revoluție dincolo de cea comunistă [1115]". În opoziție cu multe teze istoriografice care interpretează nașterea fascismului ca o uniune de forțe reacționare și conservatoare, Del Noce vede fascismul ca o continuare - violentă și negativă - a ideii de unitate națională a Risorgimento-ului: fascismul nu a fost, așadar, o coaliție de forțe conservatoare, ci singura revoluție italiană adevărată. Del Noce subliniază că fascismul „nu a fost, așa cum se spune adesea, un fenomen provincial, o demonstrație a înapoierii italiene": „a fost, da, o greșeală, dar cu siguranță nu o greșeală *împotriva* culturii, ci mai degrabă o

---

[1113] *Ibidem,* pp. 23-24.

[1114] Încă din anii 1950 – într-un climat cultural de hegemonie marxistă – Del Noce a prezis sfârșitul comunismului sovietic și dizolvarea proiectului politic marxist și în țările europene. El a observat că, în Rusia, clasa conducătoare a Partidului Comunist moștenise trăsăturile violente și totalitare ale țarismului. De asemenea, le-a reamintit contemporanilor săi că ceea ce se contura în Uniunea Sovietică nu era o „societate fără clase", ci mai degrabă o societate dominată de puterea copleșitoare a unei singure clase: birocrații de partid, „profesioniștii revoluției" și „preoții noii umanități".

[1115] P. A RMELLINI , *Raționalitate și istorie în Augusto Del Noce,* cit., p. 231.

greșeală a culturii ”[1116]. Când vorbește despre „eroarea culturii”, se gândește în special la actualismul lui Gentile și la influența acestuia asupra gândirii lui Mussolini în sine. Mai mult, el interpretează „misticismul acțiunii” tipic fascismului ca un contrapunct la primatul absolut al praxisului teoretizat de Marx. Pentru Del Noce, actualismul lui Gentile în sine poate fi considerat o formă de marxism „separat de materialism”. Prin urmare, este subliniată relația strânsă (și paradoxală) a lui Gentile cu Marx, acesta reluând și ideea revoluției transfigurate „în cea a Risorgimento-ului, ridicată la o adevărată categorie filosofică [1117]”. În fascism, Del Noce vede, așadar, o inspirație idealistă și revoluționară care își găsește expresie teoretică completă în gândire.

[1116] A. D EL N OCE , *Interpretarea transpolitică a istoriei contemporane,* cit., p. 69.

[1117] *Ibidem,* p. 70.

Gentile: datorită influenței lui Gentile, fascismul - observă Del Noce - ar avea o inspirație spiritualistă care, în schimb, ar lipsi complet din ideologia nazismului, materialist, rasist și păgân.

După cum am menționat deja, Del Noce interpretează secolul al XX-lea în ansamblu ca o epocă a secularizării complete. Cu toate acestea, această dezvoltare ar fi implicat două faze, una „sacră" și cealaltă „profană". Fascismul, nazismul și comunismul ar fi manifestări ale perioadei „sacre" a secularizării: în această perioadă, politica a devenit „sacralizată" și a înghițit chiar idealurile salvării religioase de dincolo de lume. A doua perioadă de secularizare, însă, s-a dezvoltat după căderea regimurilor totalitare și este definită ca „profană", deoarece rezultatul său a fost „societatea opulentă" caracterizată de o „ireligiune naturală". Del Noce subliniază că, din a doua jumătate a secolului al XX-lea până în prezent, s-a răspândit o formă nouă și poate chiar mai rea de totalitarism: „societatea opulentă", tehnocratică și nihilistă. Iată cuvintele cu care filosoful caracterizează „societatea bogată" rezultată din căderea marxismului și din procesul matur de secularizare: „Este o societate care acceptă toate negările marxismului în ceea ce privește gândirea contemplativă, religia și metafizica; care, prin urmare, acceptă reducerea marxistă a ideilor la instrumente de producție; dar care, pe de altă parte, respinge aspectele revoluționare, mesianice ale marxismului și, prin urmare, tot ce a mai rămas din religios în ideea revoluționară. În acest sens [societatea bogată] reprezintă cu adevărat spiritul burghez în starea sa cea mai pură; spiritul burghez care a triumfat asupra celor doi adversari tradiționali ai săi, religia transcendentă și gândirea revoluționară."[1118]

Se subliniază apoi că „societatea abundentă" moștenește motivul materialist din marxism, dar îl combină cu o mentalitate „pantehnicistă" și științifică: această mentalitate produce o atitudine substanțial sceptică față de marile idealuri, fie ele politice (o societate fără clase), fie religioase (mântuirea în viața de apoi). Este un tip de societate organizată „în jurul ideii de funcție" [1119]și determinată de „mici mituri

[1118] A. DEL NOCE, *Epoca secularizării,* Giuffrè, Milano 1970, p.

[1119] Expresia este de Gabriel Marcel. Del Noce împărtășește multe dintre analizele critice ale societății lui Marcel bazate pe o filozofie atentă la valorile creștine: vezi în special G. MARCEL, LES *hommes contre l'humain,* La Colombe, Paris 1951 (traducere din E. Piscione, *Gli uomini contro l'umano,*

14.

consolatoare, lipsite de profunzime [1120]". La nivel etic, această societate este caracterizată și de un relativism extrem și un individualism puternic. Del Noce îl vede pe Max Stirner ca pe un precursor și „aproape profet" al acestui individualism: el observă că „abia în ultima vreme am ajuns să înțelegem relevanța singulară a operei sale [gândiți-vă în special la *Eul și proprietatea sa* din 1845]. Într-adevăr, ce rămâne, după căderea, din ceea ce sunt numite batjocoritor valori tradiționale în forma clasică a lui Dumnezeu, Patrie și Familie și chiar din surogatele oferite de marxism, dacă nu chiar egocentrismul ireductibil? Ceea ce rămâne după atâtea negări este afirmarea egocentrismului total; total în sensul că totul capătă sens doar în ceea ce poate deveni un instrument pentru afirmarea sinelui."[1121]

6. Risorgimento, antiperfecționism politic și democrație . Evaluări critice

Poziția lui Del Noce față de modernitate este dublă: pe de o parte, el identifică în mod clar consecințele dezastruoase ale raționalismului modern (totalitarismul, secularizarea și societatea tehnocratică cu prevalența asociată a „rațiunii instrumentale"); pe de altă parte, el subliniază faptul că modernitatea a inclus expresii de gândire care pot fi încă valabile astăzi și care trebuie recuperate pentru a depăși criza actuală. Printre aceste forme de gândire se numără cu siguranță cea a lui Rosmini, care ar trebui redescoperită și valorizată atât dintr-o perspectivă teoretică (ontologismul pe care l-am discutat deja), cât și dintr-o perspectivă politică. „Rosmini apare astăzi", nota Del Noce în 1982, „ca singurul predicator politic al Risorgimento-ului care poate fi

Edizioni Logos, Roma 1987).

[1120] M. MERLEAU - PONTY , *Signes,* Gallimard, Paris 1960 (tradus din italiană de G. Alfieri, *Segni, Il Saggiatore, Milano 1967, p* . 167). Am preluat expresia „mici mituri compensatorii" dintr-o recenzie pe care Merleau-Ponty a făcut-o despre structuralism: această expresie - în opinia noastră - se poate referi la toate acele perspective care aplatizează rațiunea umană într-o unidimensionalitate insurmontabilă.

[1121] A. D EL N OCE , *Interpretarea transpolitică a istoriei contemporane,* cit., p. 66.

continuat". [1122]Acest lucru este posibil deoarece, pentru Rosmini, Risorgimento-ul nu este pur și simplu definiția unei perioade din istoria Italiei, ci o adevărată „categorie filozofică" [1123]care poate fi revizuită în contextul politic și cultural actual. Prin urmare, urmând un drum „cu Rosmini, dincolo de Rosmini", se pot găsi răspunsuri valide la criza lumii contemporane, o criză cauzată în mare măsură de prevalența unui „liberalism fără fundamente și a unei etici fără adevăr". În urma gândirii lui Rosmini, metafizica creștină este din nou propusă ca fundament speculativ al eticii și o practică politică autentic liberală. Del Noce subliniază că „doar cel mai riguros catolicism ortodox poate găsi un punct de întâlnire cu spiritul liberal" [1124]: în Rosmini, Del Noce identifică o formă de catolicism capabilă să se implice în modernitate și să propună o perspectivă liberală bogată în preocupări etice și sociale. Perspectiva politică a lui Rosmini este, de asemenea, centrată pe ideea

---

[1122] A. DEL NOCE, *Câteva condiții pentru redescoperirea lui Rosmini omul politic,* LUCRARE prezentată la o conferință Rosmini ținută la Stresa în august 1982: acest text a fost publicat pentru prima dată într-o anexă la volumul de P. ARMELLINI, *Rosmini omul politic și istoriografia secolului al XX-lea,* Aracne, Roma 2008, pp. 233-251, p. 233.

[1123] *Ibidem. Paolo Armellini observă că ideea de Risorgimento ca „categorie filozofică" este de o importanță centrală în* GÂNDIREA LUI DEL NOCE : prin aceasta el înțelege o „restaurare creativă" a valorilor creștine tradiționale care „se opune atât utopiei revoluționare, care intenționează să submineze valorile dobândite, cât și restaurării reacționare, care vrea doar să se întoarcă la un trecut de facto" (P. ARMELLINI, *L'idea di Risorgimento în Augusto Del Noce,* «Arché. Rivista di Filosofia», 5 (2004), pp. 15-57, p. 16). Prin ideea unui „Risorgimento filozofic", Del Noce intenționează să propună o alternativă validă „atât mentalității revoluționare [marxismului], cât și mentalității reacționare [mulți dintre neotomiștii secolului al XX-lea și perspectiva medievalistă a lui Nicolaj Berdjaev însuși]. În acest proiect, el arată distanța față de utopia arheologică ce caracterizează proiectul medievalist al unui creștinism de recuperat împotriva dizolvării modernității, deoarece în el există o concepție a restaurării principiilor eterne ca fiind inextricabil asociate cu o ordine istorică a instituțiilor» (*ibid* ., p. 15). Despre conceptul lui Del Noce despre Risorgimento, vezi și G. R. ICONDA, *Idea Risorgimento în gândirea lui Augusto Del Noce,* în «Quaderni della Fondazione Centro Studi Augusto Del Noce», Morcelliana, Brescia 2006, pp. 25-53.

[1124] A. DEL NOCE, *Catolicism și spirit liberal,* în «Libro aperto», 42 (mai-iunie 1987), p. 27.

persoanei ca „drept subzistență” [1125]: în ea, libertatea personală este însăși sursa legii, „limita” oricărui posibil abuz de putere din partea Statului și constituie scopul vieții sociale. Reflecția lui Rosmini este reluată și pentru contribuția sa la definirea antiperfecționismului politic, care se dovedește a fi de o importanță fundamentală deoarece este capabil să contracareze principiile care dau naștere totalitarismului (interpretat ca forme de „perfecționism politic”). Putem spune că pars *construens* discursului politic al lui Del Noce – care lărgește și actualizează orizonturile lui Rosmini – se găsește în propunerea unui „liberalism antiperfecționist” fondat pe presupozițiile metafizice ale antropologiei creștine: elementele esențiale ale acestei propuneri sunt „1) afirmarea absolutității și transcendenței adevărului; 2) concepția naturii umane ca fiind decăzută și, prin urmare, imperfectă și limitată [aceasta implică eșecul constitutiv al oricărui proiect politic care intenționează să elimine complet răul din istoria umană]; 3) considerarea [...] individualității umane ca fiind înzestrată cu o interioritate” [1126]care este libertate și transcendență și, prin urmare, ireductibilă la circumstanțele istorico-sociale ale existenței sale.

Un alt aspect extrem de interesant al gândirii politice a lui Del Noce este redefinirea democrației bazată pe conceptul de persoană și pe respectul pentru individ: pentru el, democrația este acel *„regim în care este imposibil ca oricine să acționeze asupra altora decât în termeni de persuasiune;* adică o definiție echivalentă, *un regim în care fiecare subiect este considerat un subiect al persuasiunii, adică o persoană*

[1125] A. ROSMINI , *Filosofia dreptului,* [ediția originală 1841-1845], editat de R. Orecchia, Ed. Nazionale, Cedam, Padova 1967, voi. eu, p. 192 .

[1126] M. G. NOCCHINI , *Augusto Del Noce: mitul auto-răscumpărării umane ca origine a răului totalitar,* în R. G. ATTI (ed.), *Răul politic: reflecții asupra totalitarismului în filosofia secolului al XX-lea,* Città Nuova, Roma 2000, p. 246.

”.[1127] [1128] [1129]Del Noce observă cu extrem de realism politic că „ceea ce caracterizează democrația nu este *guvernarea majorității* (s-ar putea demonstra într-adevăr cum chiar și regimurile totalitare au cel puțin un consens implicit al majorității), ci *respectul pentru individ* . Într-adevăr, tocmai această *nevoie fundamentală de respect pentru individ stabilește necesitatea democrației”* . *Reluând* și dezvoltând pasajele lui Kant despre conceptul de persoană ca „scop în sine” *(Zweck an sich),* Del Noce afirmă că într-un regim democratic autentic « *fiecare individ trebuie să se poată considera și pe sine ca scop și pe nimeni ca unic scop al întregii vieți politice»* . *Prin urmare, Del* Noce propune o concepție a democrației în care „metoda libertății și respectul pentru oameni sunt valori care nu trebuie niciodată neglijate” [1130].

Putem spune că reflecțiile filosofice și politice ale lui Del Noce sunt cu siguranță profunde și bogate în inspirație: propun căi interpretative fructuoase care pot fi explorate și urmărite în continuare. Să luăm în considerare, de exemplu, perspectiva lui Del Noce asupra modernității (de la Descartes la Rosmini) și necesitatea de a redefini fundamentele filosofice ale liberalismului și ale democrației în sine în raport cu metafizica creștină [1131]. În opinia noastră, în contextul filosofico-politic actual putem identifica și prezența unei „școli Del Noce”: aceasta este compusă din numeroși intelectuali și profesori care – deși cu

---

[1127] A. DEL N OCE , Conceptul *de democrație și principiul „elitelor”,* « IL Popolo Nuovo», 20-21 septembrie 1945: articolul a fost retipărit în C. VASALE și P. ARMELLINI (ed.), *Democrația în secolul XX. Antologie de texte clasice de gândire filosofică și politică,* Aracne, Roma 1999, pp. 309-310, p. 310 (discuția despre gândirea lui Augusto Del Noce poate fi găsită în capitolul *„Democrație și creștinism”* scris de Giovanni Dessi).

[1128] *Ibidem*

[1129] *Ibidem*

[1130] A. DEL NOCE , *Analysis of language,* în «Il Popolo Nuovo», 27 mai 1945. Despre propunerea lui Del Noce de fundament metafizic al presupozițiilor democrației, vezi P. SERRA , METAPHYSICS AND DEMOCRACY *in Augusto Del Noce,* în G. CECI - L. CEDRONI (EDS . cit., *Del Noce democracy* . 95-108.

[1131] O primă evaluare care indică itinerariile de cercetare trasate de Del Noce și receptarea gândirii sale este cea a lui E. R ANDONE , *O evaluare a gândirii lui Augusto Del Noce la un deceniu după moartea sa,* în «Annuario filosofico», 17 (2001), pp. 373-388.

sensibilități și accente diferite – intenționează să continue și să extindă liniile de gândire propuse de filosoful din Torino. Printre cei aparținând unei „școli Del Noce", putem lua în considerare, printre alții, figurile lui Giuseppe Riconda, Rocco Buttiglione, Salvatore Azzaro, Giuseppe Randone, Rocco Pezzimenti, Paolo Armellini, Giovanni Dessi și Andrea Paris.

După cum am văzut, scrierile lui Del Noce se disting și printr-o erudiție rară, care, însă, nu este niciodată un scop în sine, ci întotdeauna în slujba unei anumite ipoteze speculative care trebuie apărată și verificată istoriografic. Iscusința istoriografică a lui Del Noce și angajamentul său constant față de sfera filosofică și culturală au fost recunoscute și de Norberto Bobbio, care a fost un prieten personal al lui Del Noce, dar cu siguranță un adversar puternic al ideilor sale. Bobbio, liberal și secular, deși nu a precupețit laude pentru operele lui Del Noce, a lipsit și de criticile dure. În special, Bobbio a criticat referirea excesivă a lui Del Noce la principiile catolicismului [1132]; în mod similar, a criticat opiniile aproape întotdeauna puternic negative ale lui Del Noce despre Iluminism, secularizare și relativism în sine. Pentru Bobbio, Iluminismul și secularizarea au fost, de asemenea, „epoca progresului, libertății și drepturilor", adică fenomene care au avut implicații pozitive

[1132] Nicola Matteucci își amintește că Bobbio l-a descris odată pe Del Noce drept „De Maistre italianul" tocmai datorită centralității pe care tradiționalismul catolic o asumase în formulările gândirii sale. Matteucci notează cu regret că „Sclamația lui Norberto Bobbio (dar era doar o glumă), care îl vedea pe Del Noce drept De Maistre italianul, a servit imediat la dezorientarea lui și la limitarea lui la gândirea de dreapta. Și astfel s-a spus despre el că era un tradiționalist, un conservator, dacă nu chiar un reacționar adevărat. În orice caz, acestea sunt adjective neconcepute filosofic" (N. MATTEUCCI, *Augusto Del Noce e il problema della modernità,* cit., 98). Pietro Prini, interlocutorul și prietenul lui Del Noce, vorbind despre receptarea gândirii lui Del Noce în rândul contemporanilor, observă că acesta „pentru unii, sau poate pentru mulți, a fost un *outsider* în filosofie și, mai precis, un non-filosof. Deși a studiat geneza, articulațiile și dezvoltările multor probleme filosofice din punct de vedere istoric, nu s-a angajat în nicio cercetare teoretică, speculativă sau analitică pe care o desfășoară de obicei filosofii profesioniști" (P. PRINI, *Augusto Del Noce și reinterpretarea teologică a filosofiei moderne, cit., p. 216): cu toate acestea*, Prini consideră cercetările filosofice ale lui Del Noce printre cele mai originale și semnificative ale secolului al XX-lea italian.

incontestabile atât în ceea ce privește progresul științific, cât și recunoașterea drepturilor omului. Opunându-se lui Del Noce, el subliniază, de asemenea, că doar relativismul poate fi baza filosofică pentru o practică politică antitotalitară, tolerantă și respectuoasă față de diversitatea individuală. În concluzie, raportăm aceste critici interesante aduse de Bobbio perspectivei creștine și liberale a lui Del Noce: „Nu intenționez să pun la îndoială sinceritatea liberalismului lui Del Noce, cu atât mai puțin compatibilitatea ideii liberale cu o viziune religioasă asupra lumii. Dar nu pot să nu observ că societățile dominate de o Biserică tind mai mult spre teocrație. Mă întreb dacă implementarea perfectă a ideii liberale este posibilă doar într-o societate creștină și este incompatibilă cu o viziune non-religioasă asupra vieții. Mult defăimata epocă a secularizării demonstrează exact opusul, deoarece prin intermediul ei se formează treptat statul liberal pe ruinele statelor absolute, toate fiind din punct de vedere istoric creștine, cel puțin în Europa; acel stat liberal, la a cărui bază se află libertățile civile și politice ale individului, libertatea negativă sau libertatea ca «non-impediment», din care nu apare societatea atomistă, așa cum observă polemic Del Noce, ci societatea drepturilor omului.[1133]

Anexa I

Existență și libertate: Maeștri și tovarăși de Augusto Del Noce

În această lucrare, examinăm colecția de eseuri intitulată *Filosofii existenței și ai libertății.* Editorii (Francesco Mercadante și Bernardino Casadei) au selectat cele mai semnificative contribuții istoriografice ale

[1133] N. B OBBIO , *Del Noce: Fascism, Comunism, Liberalism,* în Diverși autori, *Augusto Del Noce. Problema modernității,* Studium, Roma 1995, pp. 165-184, p. 184. Relația Del Noce-Bobbio a fost explorată de V. P OSSENTI , *Catolicism și modernitate. Balbo, Del Noce, Rodano* , Ares, Milano 1995, pp. 78-83; L. CEDRONI , NORBERTO *Bobbio și Augusto Del Noce: Dialog despre libertate* , în C. V ASALE - G. D ESSÌ (eds.), *Augusto Del Noce și libertatea. Întâlniri filosofice* , cit., pp. 167-179.

lui Augusto Del Noce la fundamentele metafizice ale existenței umane și ale liberului arbitru. Volumul constituie un fel de trepied în care numeroasele eseuri ale lui Del Noce publicate în miscelanee și reviste sunt grupate în trei secțiuni, corespunzătoare a trei zone geografice și culturale diferite: Rusia, Franța și Italia. Secțiunea finală a volumului, dedicată marilor exponenți ai filosofiei italiene de la începutul secolului al XX-lea, include toate scrierile lui Del Noce despre mentorii săi (Cosmo, Vidari, Faggi, Juvalta, Mazzantini, Martinetti) și despre colegii săi (Castelli, Rensi, Capograssi, Pareyson). Aceasta este o parte foarte importantă a volumului, deoarece ne permite să înțelegem parcursul intelectual al lui Del Nociano pornind de la punctele sale de referință filosofice, de la autorii pe care i-a cunoscut personal și care au avut cea mai mare influență asupra însăși formării gândirii sale.

A doua și a treia parte a acestei lucrări se concentrează pe studiile lui Del Noce asupra celor mai emblematici filosofi francezi și ruși care s-au concentrat asupra problemelor morale ale existenței și libertății. Printre acești autori se numără Lequier, Renouvier, Simone [1134]Weil, Lavelle, Spir și Sestov: aceștia pot fi considerați mentorii spirituali ai lui Del Noce, intelectualii cu care a simțit nevoia unui angajament critic oportun.

1. Maeștrii lui Del Noce: O privire asupra filosofiei din Torino de la începutul secolului al XX-lea

Del Noce s-a născut la Pistoia în 1910, dar la izbucnirea Primului Război Mondial, familia sa a fost forțată să se mute la Torino. Astfel, tânărul a avut norocul să urmeze liceul clasic Massimo d'Azeglio, care a produs și alți intelectuali precum Cesare Pavese, Alessandro Galante Garrone, Leone Ginzburg și, nu în ultimul rând, Norberto Bobbio. La liceu, Del Noce l-a avut ca profesor de literatură italiană și latină pe Umberto Cosmo: acesta a reprezentat o inspirație intelectuală timpurie

[1134] A. DEL N OCE , Filosofii *existenței și libertății. Spir, Chestov, Lequier, Renouvier, Benda, Weil, Vidari, Faggi, Martinetti, Rensi, Juvalta, Mazzantini, Castelli, Capograssi,* editat de F. Mercadante și B. Casadei, Giuffrè Editore, Milano 1992. De acum înainte lucrarea va fi citată cu prescurtarea FEL, urmată de numărul paginii.

semnificativă pentru tânăr. Cosmo - la fel ca și colegul său Augusto Monti - era deschis antifascist și, în 1925, a fost forțat de regim să abandoneze activitatea didactică și jurnalistica. Relația lui Cosmo cu Del Noce a continuat în timpul și după universitate. Del Noce i-a admirat învățăturile și i-a fost întotdeauna recunoscător: „Cu Cosmo", afirmă Del Noce, „am avut o relație foarte strânsă și afectuoasă în anii 1930. Era evitat de toată lumea din cauza antifascismului său. Făceam o plimbare lungă aproape în fiecare seară. Poziția politică și culturală a lui Cosmo era foarte particulară, un fel de socialism umanitar sau, mai bine spus, un creștinism rezolvat în umanitarism. A fost o figură care a avut o mare fascinație pentru Gramsci, dar și pentru Tasca și Sraffa. L-am putea defini ca antecedentul unei linii care se întinde până la *Experiențele vieții religioase ale lui Capitini* [1135]. Într-un *memoriu din 1945* , Del Noce trasează liniile esențiale ale atitudinii filosofice a lui Cosmo, menită să armonizeze tendințele pozitivismului lui Roberto Ardigò cu cele opuse ale spiritualismului lui Francesco Bonatelli: în acest fel, el „a vrut să infuzeze motivele spiritualității creștine într-o viziune seculară asupra vieții [1136]". La școala lui Cosmo, tânărul Del Noce a avut, de asemenea, ocazia să... a învăța și a aprecia cultura medievală și în special figura lui Dante, de care va rămâne mereu legat [1137]: Cosmo a investigat Evul Mediu „ca spirit, nu ca simplu obiect de cercetare erudită. El și-a împărțit toată activitatea academică între

---

[1135] Textul citat datează din 1978 și este preluat din D. ANTISERI - S. TAGLIAGAMBE , Augusto DEL NOCE , *în* I DEM , *Istoria filosofiei. Filosofi italieni ai secolului XX,* Bompiani, Milano 2008, vol. 13, pp. 504-517, p. 505.

[1136] A. D EL N OCE , *În memoria lui Umberto Cosmo,* «Il popolo nuovo», 19-20 noiembrie 1945; în FEL, p. 373-376, p. 373. Despre relația speculativă dintre Bonatelli și Ardigò, vezi volumul de D. P OGGI , *Conștiința și mecanismul interior. Francesco Bonatelli, Roberto Ardigò, Giuseppe Zamboni,* Il Poligrafo, Padova 2007.

[1137] Este suficient să spunem că atunci când Del Noce a murit (în noaptea dintre 29 și 30 decembrie 1989), pe biroul său, printre hârtiile la care lucra, s-au găsit — pe lângă schițele aproape terminate ale unui volum despre Giovanni Gentile — și câteva notițe pentru o carte despre gândirea politică a lui Dante, temă din care acesta s-a inspirat și pentru interpretarea vieții culturale contemporane: în acest sens, vezi M. C IAMPI , *Il Dante politico negli inediti di Augusto Del Noce,* în GF L AMI (ed.), *Filosofi cattolica del Novecento. La Tradizione in Augusto Del Noce,* FrancoAngeli, Milano 2009, pp. 182-192.

Dante și Sfântul Francisc” [1138].

Din 1928 până în 1932, Del Noce a studiat filosofia la Universitatea din Torino. A participat la cursuri susținute de Erminio Juvalta, Carlo Mazzantini, Annibale Pastore, Giovanni Vidari și Adolfo Faggi; sub îndrumarea acestuia din urmă, a absolvit cu o teză intitulată „ *Despre formarea filosofiei lui Malebranche”.* Faggi a avut, de asemenea, meritul de a-l face pe tânărul Del Noce sensibil la gândirea germană, la mișcări precum neokantianismul (Friedrich Albert Lange și Alois Riehl), filozofiile post-idealiste (Eduard von Hartmann) și la curentele de gândire sceptice și pesimiste, precum cele exprimate de Schopenhauer. Cu toate acestea, așa cum își amintește Del Noce, Faggi a rămas o figură izolată în cultura italiană de la începutul secolului al XX-lea: meritele sale, atât ca cercetător al gândirii germane, cât și al psihologiei, au fost în mare parte ignorate chiar și de istorici ai filosofiei italiene, precum Michele Federico Sciacca [1139]. Conform lui Del Noce, exponenții neokantianismului italian cu care a intrat în contact, Juvalta și Faggi, nu erau expresii ale „sătulei și neîncrederii speculative [1140]”.

[1138] Printre studiile lui Cosmo Dante se numără *Vita di Dante* (1930), *L'ultima assalto* (1936, o introducere în lectura Paradiso), *La fortuna di Dante nel Seicento* (1946), toate publicate de Laterza.

[1139] În acest sens, vezi A. DEL N OCE , Singurătatea *lui Adolfo Faggi,* Edizioni di «Filosofia», Torino 1954; în FEL, pp. 377-400, p. 379. Del Noce observă că nici măcar Sciacca, în reconstrucțiile sale ale gândirii italiene dintre secolele al XIX-lea și al XX-lea, nu acordase importanța cuvenită operelor lui Faggi, cum ar fi lucrarea sa din 1890 *Filosofia inconștientului. Metafizică și morală. Contribuție la istoria pesimismului* (Le Monnier, Florența).

[1140] A. D EL N OCE , *La solitudine di Adolfo Faggi,* cit.; FEL, p. 380. De exemplu, Giovanni Gentile a vorbit despre slaba valoare speculativă a neokantismului italian (vezi G. GENTILE , LE *origini della filosofia contemporanea in Italia,* Vol. III, *I neokantiani e gli hegeliani,* Nuova edizione riveduta da VA Bellezza, Firenze, Le Lettere, 2003, p. 3-4). Această judecată în esență negativă asupra mișcării neokantiene italiene va fi reluată și de Eugenio Garin: „Neokantienii și-au limitat orizontul la întrebări pur epistemologice, adesea făcând chiar și acestea să cadă în domeniul psihologiei. [...] Nu reluaseră motivul constructiv al lui Kant, acea metafizică a transcendentalului, a suprasensibilului imanent, care a apărut cu linii puternice în edificiul celor trei critici. „Astfel, pe de o parte, te pierdeai într-o lucrare de exegeză filologică, în timp ce, pe de altă parte , era subliniat doar momentul

Del Noce subliniază și îmbrățișează pe deplin „intenția spiritualistă" a lui Faggi, faptul că acesta propune o formă de spiritualism atentă la exigențele critice ale științei experimentale: în Faggi, el găsește un neokantian care, deși acceptă exigențele rigorii științifice tipice pozitivismului, nu renunță în mod prejudecăcios la metafizică. Del Noce, chiar și în scrierile sale de maturitate, apreciază, așadar, ideea lui Faggi despre un „teism postulatoriu [1141]", o idee clar inspirată de Kant, kantianul care plasează practicul mai presus de teoretic. Del Noce preia și apoi dezvoltă în scrierile sale de maturitate faptul că Faggi „deși admite pe deplin legitimitatea nevoii metafizice a omului, recunoaște imposibilitatea de a o satisface într-un mod univoc și absolut [1142]". Dintr-o perspectivă speculativă, Del Noce apreciază ideea maestrului conform căreia nevoia metafizică a omului este irepresibilă: cea a metafizicii, a unui sens ultim al existenței, este o nevoie a cărei legitimitate trebuie proclamată dintr-o perspectivă filosofică, chiar dacă se admite că va rămâne întotdeauna neîmplinită. Prin urmare, Del Noce se află în deplin acord cu judecata pe care Augusto Guzzo, un alt faimos filosof din Torino, a dat-o despre Faggi; Guzzo a evidențiat „reverența sa umilă și demnă" pentru credința religioasă: „într-un astfel de rafinament al strădaniei umane [...] sufletul caută o certitudine infinită [...]. Când vorbește despre această speranță interioară, Faggi își găsește cele mai luminoase expresii " [1143].

La Universitatea din Torino însă, Del Noce l-a recunoscut mai presus de toate pe Carlo Mazzantini drept adevăratul său maestru al cercetării filosofice [1144]: deși „a fost o figură puțin cunoscută în afara

negativ al dialecticii» (E. GARIN , *Istoria filosofiei italiene,* vol. III., Laterza, Roma-Bari 1966, p. 1214).

[1141] A. D EL N OCE , *La solitudine di Adolfo Faggi* , cit.; FEL, p. 383. Expresia „teism postulatoriu" se referă la «dezirabilitatea existenței lui Dumnezeu, indiferent dacă credem sau nu că existența sa reală corespunde acestei nevoi a noastre» (*ibidem* , p. 383).

[1142] *Ibidem,* p. 381.

[1143] A. G UZZO , *Recenzie* a *studiilor* de A. Faggi, «Giornale Stor. Lett. Ital.», 1939, pp. 168-171.

[1144] ÎN acest sens, vezi A. D EL N OCE , *Istoria unui gânditor solitar. Interviu cu Augusto Del Noce de Massimo Borghesi și Lucio Brunelli,* în IDEM , *Adevăr și rațiune în istorie. Antologie de scrieri,* editată de A. Mina, Introducere de G. Riconda, Bur, Milano 2007, pp. 350-362, p. 352. Acest interviu a fost publicat

Torinoului", el a fost în același timp „cea mai mare minte catolică italiană de la sfârșitul Primului Război Mondial încoace [1145]". De un interes și o originalitate deosebită este teza lui Del Noce despre o continuitate speculativă între poziția pozitivistului și kantianului Juvalta și cea ontologică și creștină a lui Mazzantini. Mai mult, când Del Noce își amintește că atunci când i s-a încredințat sarcina de a redacta articolul despre *Mazzantini* pentru *Enciclopedia Filosofică,* i-a cerut lui Mazzantini însuși, care era încă în viață, clarificări, iar Mazzantini însuși i-a recomandat să înceapă articolul subliniind faptul că profesorul și îndrumătorul său de teză fusese Juvalta. Potrivit lui Del Noce, „cheia înțelegerii gândirii lui Mazzantini se găsește în cea a lui Juvalta" și „corelativ, continuarea celui mai profund motiv al gândirii lui Juvalta se află în cea a lui Mazzantini [1146]". Totuși, pentru Del Noce, este necesară corectarea imaginii false – răspândite mai ales de Ludovico Geymonat [1147]– a unui Juvalta complet închis în materialismul pozitivist și străin de valorile spiritului. Juvalta provenea în cele din urmă din școala neo-kantiană de la Pavia, care – așa cum subliniază Del Noce – „părea orientată spre o metafizică spiritualistă reconciliată cu știința, urmând exemplul lui Lotze, marele patriarh al filosofilor spiritualiști italieni din acea perioadă [cum ar fi, de exemplu, Cantoni, profesorul lui Vidari și al lui Juvalta însuși]: acum Juvalta se distanțează de acest spiritualism pentru a se alinia la orizontul filosofiei limitelor [1148]". Poziția lui Juvalta nu absolutizează «faptul brut» așa cum făceau pozitiviștii; mai degrabă, perspectiva sa este a

---

pentru prima dată în revista «30 Giorni», în numărul din aprilie 1984. Despre influența filosofică a lui Mazzantini asupra lui Del Noce, vezi A. R IZZA , *Mazzantini și Del Noce,* în Aa. Vv., *Augusto Del Noce. Problema modernității* , Studium, Roma 1995, pp. 225-252; Partidul Democrat , *Augusto Del Noce și moștenirea mazzantiniană,* în C. Vasale și G. Dessì (eds.), *Augusto Del Noce și libertatea. Întâlniri filozofice,* Sei, Torino 1996, pp. 27-44.

[1145] A. D EL N OCE , *Povestea unui gânditor solitar. Interviu cu Augusto Del Noce de Massimo Borghesi și Lucio Brunelli* , cit., p. 352.

[1146] A. D EL N OCE , *Juvalta and Mazzantini,* in Diversi Authors, *The Philosophy of Carlo Mazzantini,* Studium, Roma 1985, pp. 95-123: in FEL, pp. 547-587, p. 551.

[1147] Vezi L. GEYMONAT , Prefață la E. JUVALTA , LIMITELE RAȚIONALISMULUI *etic* , Einaudi, Torino 1945.

[1148] A. D EL N OCE , *Juvalta și Mazzantini,* cit.; în FEL, p. 553.

«fenomenalismului în sensul unei decizii de a nu merge dincolo de experiență, lăsând chestiunea metafizică lipsită de prejudecăți [1149]». Prin urmare, este de înțeles cum Mazzantini se poate inspira din poziția profesorului său Juvalta: Mazzantini își îndreaptă privirea acolo unde se oprise maestrul, propunând o metafizică fundamentată critic, dedusă cu rigoare argumentativă și, în orice caz, departe de orice evaziune spiritualistă.

Originalitatea lui Mazzantini, comparativ cu Juvalta, constă în recuperarea lecției metafizice a gândirii grecești și a scolasticismului medieval: caracteristica esențială a gândirii lui Mazzantini este perpetuitatea ideii elenistico-scolastice, adică „ideea unității armonioase a elenismului și creștinismului (într-adevăr, în mod expres, a catolicismului); în această continuitate, el pune accentul pe gândirea greacă, ale cărei valori autentice [cum ar fi, de exemplu, realismul epistemologic și metafizica ființei] creștinismul reprezenta restaurarea și mântuirea [1150]". Perspectiva lui Mazzantini a constituit o paradigmă rodnică de referință pentru Del Noce: în special, de la profesorul său tomist, a învățat să-și orienteze privirea într-un sens ontologic. Spre deosebire de o mare parte a filosofiei moderne, care ajunge să uite ființa prin absolutizarea gândirii (gândiți-vă la *cogito cartezian* , la *Ich denke kantian* sau la sinele pur al idealismului transcendental), Mazzantini a avut meritul de a plasa problematica ființei, ceea ce Heidegger a definit drept *Seinsfrage, din nou în centrul atenției speculative,* ca o întrebare radicală despre sensul ființei. Prin urmare, datorită acestei centralități reînnoite acordate întrebării ontologice, „Mazzantini s-a simțit deosebit de apropiat de gândirea lui Heidegger, pe care a fost printre primii care au făcut-o cunoscută în Italia [1151]". Totuși, în timp ce la Heidegger

---

[1149] *Ibidem,* p. 557.

[1150] A. D EL N OCE , *Carlo Mazzantini,* în *Philosophical Encyclopedia,* Centro Studi Filosofici di Gallarate, Lucarini, Florența 1982, voi. V, p. 586-588; în FEL, p. 541-546, p. 542. Intrarea despre *Mazzantini* scrisă de Del Noce este inclusă și în noua ediție a *Enciclopediei Filosofice,* Bompiani, Milano 2006, pp. 7167-7168. Pentru un rezumat al călătoriei intelectuale a lui Mazzantini vezi P. P RINI , *Carlo Mazzantini and the ontology of ulterioreity,* în I DEM , *Italian Catholic philosophy of the twentieth century,* Laterza, Roma-Bari 1997 [2], pp. 73-85.

[1151] A. D EL N OCE , *Carlo Mazzantini,* cit.; în FEL, p. 544. Despre receptarea

găsim „un ontologism fără Dumnezeu [1152]", la Mazzantini găsim o perspectivă ontologică deschisă transcendenței religioase și care își găsește fundamentul în Dumnezeu însuși: urmând tradiția tomică, Dumnezeu este conceput de Mazzantini ca *plenitudo essendi* și „ființă subzistență în sine" *(Ipsum Esse subsistons),* dar diferit de tomiști, această ființă este gândită ca dinamism infinit și nu ca un fundament static. Una dintre cele mai originale caracteristici ale lui Mazzantini (în special în ultima fază a reflecțiilor sale) este aceea de a considera ființa ca limbaj: putem spune că ontologia greacă este corectată și extinsă cu contribuția culturii evreiești, o cultură în care Dumnezeu este înțeles ca ființă și cuvânt *in unum,* ca un cuvânt absolut — ebraicul *davár* — care se revelează în istoria umană. În învățătura regretatului Mazzantini — notele lui del Noce — există „cea mai radicală identificare între «ființă» și «limbaj»; numai în orizontul acestuia din urmă poate fi cu adevărat salvată transcendența perfectă, în deplină imanență, chiar și în sens catolic (natural și supranatural; conform filosofiei spiritualiste a *«Logosului omniincluziv* » și conform «cuvântului» revelat) [1153].

Este de o importanță fundamentală să subliniem că, pentru Del Noce matur, gândirea lui Mazzantini constituie apogeul ontologismului modern, adică a acelei linii de gândire franco-italiene care își găsește prima expresie la Descartes și Malebranche - în Descartes, în Meditațiile *metafizice,* unde Dumnezeu este menționat ca fundament al *cogito- ului* - și aprofundarea sa ulterioară în cultura filosofică italiană, cu Vico, Rosmini și Giovanni Maria Bertini [1154], o figură puțin

---

de către Mazzantini a gândirii lui Heidegger, vezi A. D EL N OCE , *Torino, începutul anilor 1930,* în Various Authors, *The Italian Reception of Heidegger,* «Archivio di Filosofia», 1-3, 1989, p. 92; în FEL, p. 575-588.

[1152] A. DEL NOCÉ , *Teze despre Feuerbach,* în A. DEL NOCÉ - GARIESTRA , Karl *Marx: Scrieri timpurii, Japadre,* L' Aquila 1975, p. 113 .

[1153] A. D EL N OCE , *Carlo Mazzantini,* cit.; în FEL, p. 544.

[1154] Platonicul Giovanni Maria Bertini (1818-1876) este definit drept «cel mai mare filosof al nordului Italiei după moartea lui Rosmini» (A. D EL N OCE , *Juvalta și Mazzantini,* în Aa. Vv., *Filosofia lui Carlo Mazzantini,* cit., p. 122). Studii valoroase asupra acestei figuri sunt cele ale lui G. GENTILE , Giovanni *Maria Bertini și influența lui Jacobi în Italia,* în I DEM , *Originile filosofiei contemporane în Italia,* [Messina 1917], ediție nouă: Le Lettere, Florența 1958, Vol. I, pp. 139-214; C. M AZZANTINI , *Filosofia perenă și personalități filosofice,* Cedam, Padova 1942; R. V IORA , *Gândirea lui Giovanni Maria*

cunoscută, dar de mare valoare speculativă. În opinia lui Del Noce, „linia Descartes-Rosmini-Bertini-Mazzantini [linia franco-italiană] ar putea constitui alternativa reală la linia Descartes-Hegel-Spaventa-Gentile [linia franco-germană ce duce la un imanentism radical], a cărei hegemonie făcuse ca cealaltă să fie uitată. Dintre aceștia din urmă, realistul-tomistul Mazzantini avea să constituie, în contextul gândirii italiene contemporane [1155]". Prin urmare, observăm cum Mazzantini a influențat semnificativ *pars construens* și propositiva gândirii lui Del Noce: aceasta constă, în esență, în reaproprierea istoriografică și speculativă corectă a liniei franco-italiene a ontologismului, singura capabilă să protejeze transcendența divină și să facă posibilă o „filosofie creștină" chiar și astăzi.

Din 1936 până în 1941, Del Noce a avut ocazia să-l frecventeze pe Piero Martinetti în casa sa din Castellamonte și la Torino: după cum își amintește, i-a fost prezentat de „Ludovico Geymonat și Ennio Carando, prietenii [săi] apropiați din Torino în acei ani" [1156]. Figura lui Martinetti a exercitat o mare fascinație asupra tinerilor intelectuali atât datorită alegerilor sale politice intransigente, cât și temelor filosofice pe care le-a abordat; așa evidențiază Giuseppe Riconda ceea ce Norberto Bobbio a definit drept „Martinetti-ismul turinez" [1157]: „relevant pentru cultura filosofică din Torino este cu siguranță un filosof piemontez care nu a predat niciodată la Torino și, refuzând jurământul fascist, s-a retras la Castellamonte, Piero Martinetti, atât de mult încât Bobbio a putut vorbi despre un Martinetti-ism turinez (el însuși, Geymonat, Del Noce și Pareyson). Problema lui Martinetti privea în esență libertatea și răul"[1158]

Bertini, Centro Stampa, Cavallermaggiore 1998.

[1155] M. B ORGHESI , *Reflecții asupra ontologismului la Augusto Del Noce,* în A. M URATORE (ed.), *De la Descartes la Hegel sau de la Descartes la Rosmini?,* Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa 1997, pp. 67-84, p. 84. Prin Mazzantini - afirmă Del Noce - «calea pe care o voi numi, aproximativ, neoscolastică, apare încă, cel puțin, tentantă» (A. D EL N OCE , *Torino, începutul anilor treizeci* , cit.; în FEL, p. 587).

[1156] A. D EL N OCE , *Martinetti în cultura europeană* , în Various Authors, *Martinetti Day* , Edițiile «Filosofia», Torino 1964, p. 63-94; în FEL, p. 401-448, p. 401.

[1157] Vezi N. B OBBIO , *„Martinettismo" Torino,* «Rivista di filosofia», decembrie 1993, p. 329-339.

[1158] G. R ICONDA , *Torino 1950-1990: gândire religioasă,* «Annuario

[1159]Datorită lui Martinetti, Del Noce a publicat eseuri în *Rivista di filosofia:* de o importanță speculativă deosebită este eseul din 1937 „ *Observații asupra realismului și idealismului lui Spir* ". Aceasta este o contribuție la gândirea afrikanului rus Spir, despre care Martinetti editase o ediție italiană în *Saggi di filosofia critica în 1913.* Figura lui Martinetti a exercitat o influență semnificativă asupra tânărului Del Noce: „se simțea apropiat de el datorită aspectului dualist-pesimist pe care gândirea sa îl asumase atunci și pe care circumstanțele istorice ale vremii, caracterizate de un avans aparent invincibil al unor forțe iraționale [nazismul și fascismul la putere], păreau să-l autorizeze [1160]". În Martinetti, tânărul Del Noce a găsit, așadar, un model de gândire antifascistă și, mai general, unul opus oricărei forme de totalitarism. În 1931, apelând la principiul fundamental al libertății de conștiință, Marinetti a refuzat să jure credință regimului fascist și, ca urmare, și-a pierdut postul de profesor de filosofie teoretică la Universitatea din Milano. Cu aceste cuvinte s-a adresat ministrului Educației Naționale, afirmându-și autonomia intelectuală: „Întotdeauna mi-am îndrumat activitatea filosofică conform cerințelor conștiinței mele și nu am luat niciodată în considerare, nici măcar pentru o clipă, posibilitatea de a subordona aceste cerințe unor directive de orice alt fel [directive ale

---

filosofico», 25, 2009, p. 7-25, p. 14.

[1159] Apoi republicată în FEL, pp. 3-22.

[1160] A. D EL NOCE , CURRICULUM , în C. V ASALE și G. D ESSÌ (eds.), *Augusto Del Noce e la libertà. Incontri filosofici,* cit., pp. 183-187, p. 186. Acest *curriculum* datează din primele luni ale anului 1965: este o lucrare inedită găsită în casa Del Noce și publicată pentru prima dată de Tommaso Dell'Era în volumul citat mai sus. Idealismul lui Piero Martinetti (1872-1943) se caracterizează prin faptul că este „critic", „transcendent" și „religios": este un filosof care a fost în mare măsură marginalizat de cultura dominantă de la începutul secolului al XX-lea atât pentru opoziția sa față de regimul fascist, cât și pentru hegemonia pe care versiunile imanentiste și hegeliene ale idealismului (cele ale lui Croce și Gentile) o câștigau în aceiași ani. Despre figura și opera lui Martinetti, vezi monografia lui A. Vigorelli , *Piero Martinetti. Metafizica civilă a unui filosof uitat. Cu o anexă de documente nepublicate,* Mondadori, Milano 1998. Despre relația lui Del Noce cu Martinetti, vezi A. Paris , *Augusto Del Noce și Piero Martinetti: O comparație asupra sensului libertății,* în C. Vasale și G. Dessì (eds.), *Augusto Del Noce și libertatea. Întâlniri filosofice* , cit., pp. 45-60.

bisericilor sau partidelor politice] [1161]". Pentru Del Noce, Martinetti reprezenta nu doar un model de rectitudine morală și reînnoire religioasă, ci și de angajament speculativ viguros, chiar dacă nu împărtășea *pe deplin* unele dintre accente pesimiste ale lui Martinetti. Del Noce a apreciat lupta sa împotriva „pozitiviștilor, oamenilor de știință, istoriciștilor, imanentiștilor" [1162]și a împărtășit protestul său împotriva tuturor formelor de naturalism. Deosebit de interesant este faptul că Del Noce manifestă, de asemenea, o sensibilitate considerabilă față de criticile lui Martinetti la adresa Bisericii Catolice, ceea ce el a definit drept „catolicism curial". Martinetti, subliniază Del Noce, a fost un gânditor cu o inspirație religioasă autentică: era o religie întemeiată în întregime pe un sentiment de transcendență și departe de orice formă de dogmatism sectar și secularism. Aceste idei sunt exprimate în lucrări precum *Isus Hristos și creștinismul* (Torino 1934) și *Rațiune și credință* (Torino 1942). Poziția sa poate fi exprimată prin formula *„una religio in rituum varietate".* Martinetti consideră sentimentul religios ca fiind transcendental, exprimat în fiecare cultură, o formă universală de *sublevatio mentis* către absolut care, deși prinde contur în diferite forme istorice și simbolice, își păstrează unitatea și omogenitatea esențiale. Iată cum vorbește Martinetti despre universalitatea misticismului religios: „Oricare ar fi diferențele de dogmă, concluziile misticilor sunt revelate, în tot adevărul lor, în mod egal în toate religiile. Chiar și între ele există un acord surprinzător: ceea ce dovedește că vorbesc dintr-o experiență interioară reală. Ceea ce este esențial în misticism este negarea teoretică și practică a ceea ce aparține încă lumii experienței: o negație care, însă, nu este o negație pură, ci ne trimite la o realitate superioară, determinabilă doar prin intermediul simbolurilor [1163]. "

Del Noce vede în Martinetti o formă de pesimism religios care își

---

[1161] Scrisoarea din 1931 este relatată în Prefața lui Giacomo Zanga la a doua ediție a lucrării P. MARTINETTI , *Breviario spirituale, Isis, Milano 1922 (în realitate* , această primă ediție a fost publicată anonim cu inițialele CP), ediția a II-a: Bresci, Torino 1972.

[1162] A. D EL N OCE , *Piero Martinetti (Pagini valide ale unui gânditor îndepărtat),* «L'Europa», n. 12, 30 iunie 1972, p. 65-76; în FEL, p. 455-468, p. 461.

[1163] P. MARTINETTI , *Introducere în metafizică,* Bona, Torino 1902, p. 61; pasajul este citat și comentat în FEL, p. 406 .

are rădăcinile în cultura indiană, ceea ce îl face „un continuator direct al lui Schopenhauer” [1164]: reînnoirea religioasă propusă de filosof este, prin urmare, caracterizată ca o formă dualistă-gnostică ce vede răul ca un principiu ontologic ce nu poate fi eliminat din natură și din omul însuși.

Această metafizică dualistă are și consecințe politice importante, pe care Del Noce nu omite să le evidențieze: întrucât existența răului este intrinsecă naturii umane însăși, orice proiect utopic care vizează eradicarea răului din istoria omenirii și crearea de „paradisuri pe pământ” se prăbușește. Perspectiva metafizică a lui Martinetti conține, *în esență,* o critică ascuțită a tuturor acelor utopii — precum marxismul — bazate pe ideea unei „bunătăți naturale” în om care poate fi exprimată în istorie atunci când (chiar și prin revoluții) obstacolele externe sunt îndepărtate. Del Noce arată că împărtășește realismul antropologic și antiperfecționismul politic al lui Martinetti: «nimic nu este mai străin gândirii sale decât o filozofie care transformă lumea [gândiți-vă la *Tezele lui Marx despre Feuerbach]* în sensul că din cel mai mare rău este capabilă să extragă, prin revoluție, o societate a «liberilor pentru că egalilor», în care voința răului nu mai poate subzista sau exprima» [1165].

Este interesant de observat că Del Noce preia și dezvoltă și concepția lui Martinetti despre democrație, fondată pe noțiunea de persoană ca „scop în sine”; conform lui Martinetti, „un stat democratic este acela în care nimeni nu este redus la un instrument; în care fiecare om se poate experimenta pe sine ca scop al întregii ordini sociale, în ceea ce aceasta i se prezintă drept o condiție a personalității sale [1166]”.

[1164] A. D EL N OCE , *Piero Martinetti (Pagini valide ale unui gânditor îndepărtat),* cit.; în FEL, p. 462. Printre sursele gândirii lui Martinetti, Del Noce identifică, pe lângă Schopenhauer și filosoful rus Afrikan Spir, și «gândirea religioasă a lui Kant, a cincea carte *a lui Spinoza, Etica,* gnosticii, Platon și gândirea orientală» (A. D EL N OCE , *Piero Martinetti (Pagini valide ale unui gânditor îndepărtat),* cit.; în FEL, p. 462).

[1165] *Ibidem. Despre gândirea politică a lui Martinetti* , vezi B. BRUNELLO , *P. Martinetti. Idei politice,* «Rivista rosminiana», 1973, p. 103-118.

[1166] P. M ARTINETTI , *Breviario spirituale,* Bresci, Torino 1972 [2], p. 199; pasajul este relatat și comentat în A. D EL N OCE , *Piero Martinetti (Pagine valide di un pensore lontano),* cit.; în FEL. p. 463. Urmând lecția lui Martinetti, Del Noce susține, pe bună dreptate, și el că democrația este acel *«regim în care este*

Din perspectiva teoriei politice, teza esențială pe care Del Noce o preia de la Martinetti este că democrația se bazează pe transcendența religioasă: numai aceasta din urmă poate împiedica regimurile democratice să degenereze în forme noi și mai ascunse de totalitarism. În plus, pentru ca democrația să nu decadă în forme de simplu proceduralism sau să se limiteze la garantarea eficienței dezumanizante a unei „societăți opulente și tehnocratice", ea trebuie să se bazeze pe o concepție a persoanei ca *imago Dei:* „democrația nu este posibilă fără conștiință religioasă, fără simțul unei realități superioare a sufletului. Acesta este punctul esențial și primar [1167]". Prin urmare, în Martinetti Del Noce vede un gânditor profetic care a putut identifica *ante litteram* chiar și relele democrațiilor liberale care s-au dezvoltat în perioada postbelică: „egocentrismul, exploatarea reciprocă a sinelui și a celorlalți, colectivismul, hedonismul, tensiunea vană spre viitor" [1168].

Contactul său din tinerețe cu mediul academic din Torino a influențat semnificativ formarea gândirii lui Del Noce, ghidându-i și dezvoltările mai mature: mai ales datorită sugestiilor filosofice oferite de Cosmo, Faggi, Juvalta, Mazzantini și Martinetti, Del Noce a putut

---

imposibil ca cineva să acționeze asupra altora decât în termeni de persuasiune; adică o definiție echivalentă, *regim în care fiecare subiect este considerat un subiect al persuasiunii, adică o persoană»* (A. D EL N OCE , *Conceptul de democrație și principiul «elitelor»,* «Il Popolo nuovo», 20-21 septembrie 1945: articolul a fost retipărit în C. VASALE și P. ARMELLINI (eds.), *Democrația în secolul XX. Antologie de texte clasice de gândire filosofică și politică,* ARACNE , Roma 1999, pp. 309-310, p. 310 [discuția despre gândirea lui Augusto Del Noce poate fi găsită în capitolul *Democrație și creștinism* scris de Giovanni Dessi]. Del Noce observă cu extrem de realism politic că «ceea ce caracterizează democrația nu este *guvernarea majorității* (s-ar putea arăta într-adevăr cum chiar și regimurile totalitare au cel puțin un consens implicit al majorității), ci *respectul pentru individ* . Într-adevăr, tocmai această *nevoie fundamentală de respect pentru individ stabilește necesitatea democrației» (ibidem)* . În pasaje de Kant, Rosmini și Martinetti despre conceptul de persoană ca „scop în sine" *(Zweck an sich*), Del Noce afirmă că într-un regim democratic autentic « *fiecare individ trebuie să se poată considera și pe sine ca scop și pe nimeni ca unic scop al întregii vieți politice» (ibidem).*

[1167] A. D EL N OCE , *Piero Martinetti (Valid Pages of a Distant Thinker),* cit.; în FEL, p. 467.

[1168] *Ibidem,* p. 468.

să-și elaboreze propria interpretare originală a filosofiei moderne, valorificând acea linie franco-italiană de gândire metafizică (de la Descartes la Rosmini) care fusese uitată în favoarea celeilalte linii franco-germane (de la Descartes la Hegel și Nietzsche), hegemonică din perspectivă culturală și cu rezultate imanentistice incontestabile. După cum am văzut, una dintre trăsăturile pe care toți maeștrii săi din Torino le au în comun este o sensibilitate marcată pentru transcendența religioasă și pentru fundamentele speculative ale libertății umane: această sensibilitate pentru metafizică îl va conduce pe Del Noce la o opoziție clară față de orice formă de imanentism (actualismul gentlian, istorismul absolut, naturalismul și nihilismul), care prevestește consecințe nefaste și dintr-o perspectivă morală și politică [1169].

2. Comparația cu Jules Lequier și existențialismul francez

Una dintre problemele fundamentale ale perspectivei lui Del Noce este și aceea de a căuta „posibilitatea unui acord între filosofia existenței [...] și ontologism”[1170] [1171]El încearcă astfel să recupereze – oferindu-le fundamente metafizice mai solide – toate acele filosofii moderne și contemporane ale existenței care se concentrează pe fenomenul libertății. Această perspectivă îi oferă oportunitatea de a reciti și aprecia unele momente semnificative și insuficient cercetate din istoria filosofiei, în special a filosofiei franceze și ruse. Căutarea fundamentelor ontologice și metafizice ale libertății umane devine scopul ideal al acestor investigații istoriografice ale lui Del Noci, reunite ulterior în prima și a doua parte a volumului menționat anterior, *Filosofii existenței și ai libertății.*

Autorul nostru observă că deja la Descartes, libertatea este considerată aspectul constitutiv al *res cogitans:* pentru filosoful

---

[1169] În acest sens, vă trimitem la eseul nostru *Modernitate, secularizare și politică în Augusto Del Noce,* în I. P OZZONI (ed.), *Voci di filosofi italiani del Novecento,* IF Press, Morolo (FR) 2011, pp. 338-386 .

[1170] A. D EL N OCE , *Problema ateismului,* Introducere de N. Matteucci, Il Mulino, Bologna 1964, p. 22; o reeditare recentă a lucrării (Il Mulino, 2010) include și o postfață de Massimo Cacciari intitulată *Despre critica rațiunii atee.*

[1171] R. DESCARTES , OEUVRES , éd. par C. Adam, P. Tannery, Cerf, Paris 1897 1913; Vrin, Paris 1964-1975, voi. V, p. 159.

francez, libertatea este o prerogativă exclusivă a *cogito- ului uman* ; este elementul care diferențiază radical spiritul de materie (*res extensa).* Aceasta din urmă este supusă rigid legilor fizicii și, prin urmare, este caracterizată de un determinism mecanicist. Vorbind despre gândirea cartezianã, Del Noce subliniază modul în care libertatea joacă un rol care nu este deloc secundar: la Descartes, libertatea umană devine însăși presupoziția sistemului, precum și condiția de posibilitate a judecății cognitive: *„iudicium est opus volunialis"* - afirmă filosoful francez - iar voința nu este altceva.
că expresia unei libertăți originare a subiectului. Del Noce amintește, de asemenea, cum pentru Descartes libertatea constituie unul dintre cele trei elemente minunate ale actului creator divin: „ *tria mirabilia fecit Dominus: res ex nihilo, liberum arbitrium et Hominem Deum* " (trei minuni făcute de Domnul: lucrurile din nimic, liberul arbitru și voința lui Dumnezeu) [1172]. La Descartes, interioritatea umană este, așadar, locuită de o prezență misterioasă și de nepătruns: liberul arbitru. Urmând lecția cartesiană, tema libertății constitutive a *cogito-ului* - observă Del Noce - devine piatra de temelie a numeroși autori francezi atât ai curentului spiritualist (de la Maine de Biran, la Charles Sécrétan, la Blondel și Bergson), cât și ai curentului existențialist (Lequier) și ai diferitelor forme de *philosophie de l'esprit* (Lavelle, Le Senne și Marcel).

Del Noce este cu siguranță responsabil pentru redescoperirea în Italia a lui Jules Lequier (1814-1862), un filosof breton a cărui lucrare principală, publicată postum - și din care Del Noce a editat o traducere italiană [1173]- este intitulată *Recherche d'une première vérité.* Lucrarea - subliniază Del Noce într-o *introducere amplă* la scrierile lui Lequier - prezintă un argument cartezian și amintește direct de *Meditationes de prima philosophia:* „Lequier este cel mai francez dintre filosofi pentru că el continuă geniul național al gândirii franceze, Descartes, respingând ceea ce i-a adus o continuare, atât în filosofia clasică

[1172] R. DESCARTES , COGITATIONES *Privatae,* în Oeuvres, cit., voi. X, p. 218 (trad. it. de A. Tilgher, editat de E. Garin, *Opere filosofice,* Laterza, Roma-Bari, Vol. I, p. 11).

[1173] Cf. J.-L. J ULES L EQUIER , *Lucrări* de A. Del Noce, Postfazione de G. Riconda, Morcelliana, Brescia 2008 [prima ediție: Zanichelli, Bologna

germană, cât și în empirismul englez [1174]". La fel ca Descartes, Lequier caută și el fundamentul unui sistem al adevărului: este o certitudine aletică originală, născută din depășirea îndoielii și a oricărei poziții sceptice posibile. Prin urmare, Lequier pornește „în căutarea unui adevăr despre care este imposibil să se conceapă cea mai mică îndoială și care, odată acceptat de spirit, rămâne de nezdruncinat" [1175]. Îndoiala despre care vorbește Lequier - la fel ca cea cartesiană - are un caracter metodic și hiperbolic. Este mijlocul de a ajunge la fundamentul epistemic al adevărului: în plus, pentru a fi eficientă, trebuie să fie radicală și să aibă un caracter universal: „pentru a ajunge, am spus" - afirmă autorul francez - „la un adevăr pe care îmi este imposibil să-l pun la îndoială: prin urmare, trebuie să ne îndoim. Pentru a vedea ceea ce este de nezdruncinat, trebuie să zdruncinăm totul" [1176]. Totuși - spre deosebire de argumentul cartezian - prima certitudine nu este găsită de Lequier în *cogito* , ci în libertatea care precede și fundamentează actul gândirii însuși [1177]. Fundamentul epistemologic - subliniază Del Noce -

---

[1174] A. D EL N OCE , *Lequier și momentul tragic al filosofiei franceze. Introducere,* în J.-L. J ULES L EQUIER , *Opere,* cit., pp. 3-119, p. 3: acest eseu amplu, oferit de Del Noce ca introducere la operele lui Lequier traduse în italiană, a fost reprodus și în FEL, pp. 75-198.

[1175] J. L' EQUIER , *Oeuvres complètes,* publiées par J. Grenier, Baconnière, Neuchâtelle (Elveția) 1952, p. 22 [144]. De acum înainte ne vom referi la *Oeuvres complètes* editate de J. Grenier cu abrevierea OC. Lângă numărul paginii din OC indicăm și numărul paginii - plasat între paranteze pătrate - al traducerii italiene a operelor lui Lequier publicate de Del Noce. În cazul în care numărul plasat între paranteze pătrate nu apare, înseamnă că textul lui Lequier citat nu este inclus printre cele traduse în italiană de Del Noce.

[1176] OC, p. 24 [147].

[1177] Un aspect interesant – evidențiat în special de Del Noce – este acela că Lequier critică *cogito- ul cartezian* și, mai general, raționalismul modern, deoarece acestea privilegiază gândirea pură, uitând aproape complet „partea cea mai intimă și fragilă a subiectivității umane", cea care privește existența concretă și problemele alegerilor practice care implică liberul arbitru. Prin urmare, Lequier subliniază că raționalismul cartezian are un *deficit antropologic* : concentrându-se exclusiv pe natura transcendentală a gândirii, ar neglija în cele din urmă o considerare cuprinzătoare a naturii umane în aspectele sale corporale, volitive și teologice. Tot în urma acestor reflecții lequieriene, Del Noce susține că raționalismul modern poate fi acuzat că a

pentru Lequier nu este *cogito,* actul gândirii, ci libertatea: numai în virtutea unei decizii originale subiectul începe să reflecteze asupra propriilor acte cognitive, încercând să le determine geneza. Cogito -*ul* despre care vorbește Descartes nu este, așadar, dovada originală, *fundamentum inconcussum-ul* pe care se bazează edificiul cunoașterii: dincolo și chiar înainte de *cogito* se află libertatea, adică voința originală cu care omul se poate întreba radical pe sine și poate începe cercetarea filosofică. Pentru Lequier, „ *cogito-ul* nu este altceva decât un al doilea adevăr *(une vérité seconde)* și dedus dintr-un alt principiu care rămâne de descoperit".[1178] [1179]: acest principiu este libertatea. Am putea spune *„liber sum, ergo cogito".* Libertatea este, prin urmare, văzută ca presupoziția conștiinței umane și ca însăși condiția de posibilitate a oricărei investigații speculative: «faptul că caut implică faptul că sunt liber *(je cherche implique le fait: je suis libre)».* Pentru Lequier «primul adevăr, cel care nu vine de la nimeni altul și care va fi principiul științei» [1180], se găsește, prin urmare, în libertate. Este demn

---

eliminat orice considerare existențială a umanului, adică problemele legate de conflictul dintre voință și rău, ceea ce tradiția creștină a numit *status naturae lapsae.* În această privință, vezi P. ARMELLINI , *Del Noce, Cititor al lui Lequier,* ÎN C. VASALE și G. DESSÌ (eds.), Augusto *Del Noce și libertatea. Întâlniri filozofice,* cit., pp. 105-122.

[1178] E. C ALLOT , *Critica primului adevăr,* în I DEM , *Observații despre Jules Lequier, filosof al libertății. Reflecții asupra vieții și gândirii sale,* Editions Marcel Rivière et Cie, Paris 1962, pp. 79-87, p. 80.

[1179] OC, *Descartes,* p. 328. În opinia lui Lequier, *cogito- ul cartezian* este o certitudine logică pură, o „dovadă sterilă, [...] obscură" *(ibidem,* p. 329): cercetarea genetică autentică nu se poate opri în fața dovezii cogito-ului , ci trebuie să descopere „legea acestei operațiuni" (*ibidem) din care* provine îndoiala și *cogito- ul însuși* . Lequier subliniază că această operațiune nu poate fi decât rodul liberului arbitru. În acest sens, Paolo Pagani a afirmat corect că însăși posibilitatea îndoielii este posibilă doar prin libertatea originară a subiectului: „prin urmare, odată cu Descartes, dincolo de Descartes, arătând că și îndoiala poate fi bogată în presupoziții. [...] Îndoiala, mai precis, este o oscilație liberă între posibilități alternative (cele la care face aluzie etimologia cuvântului [care este altoită pe cuvintele latinești *duo* și *duplum* , care indică tocmai dualitatea]) - o oscilație din care se intră și se iese prin decizie liberă» (P. P AGANI , *Libertà e non-contraddizione în Jules Lequier,* FrancoAngeli, Milano 2000, p. 19).

[1180] OC, p. 37 [156].

de remarcat faptul că, la Lequier, autorul identifică modelul unei filozofii creștine a existenței centrate pe libertate: în acest sens, Del Noce compară gândirea lui Lequier despre libertate cu cea a lui Dostoievski și, în schimb, o diferențiază clar de cea a celebrului său contemporan spiritualist, Maine de Biran. Spre deosebire de Biran, Lequier – observă autorul – rămâne puternic sceptic față de certitudinea libertății fondată pe mărturia sensului interior. Psihologia lui Biran i se pare lui Lequier o metodă experimentală cu rezultate incerte: pentru acesta din urmă, „simțul intim" ar putea fi, de fapt, o sursă de autoamăgire și autoiluzie: „Simt că sunt liber" - afirmă filosoful breton - „nu poate însemna decât «simt că cred că sunt liber». [...] Această credință [în libertate] mărturisește, până la urmă, absența certitudinii" [1181]. În opoziție clară cu psihologia experimentală a lui Biran, Lequier afirmă că „existența libertății nu este susceptibilă de a fi recunoscută prin observație directă" [1182]: „libertatea nu poate fi observată, prin urmare nu poate fi unul dintre acele date pe care experiența le oferă direct; dar odată ce a fost constatată, odată ce este certă ca un «adevăr logic», poate fi verificată prin experiență. [...] Sentimentul interior al libertății noastre nu ar fi eficient dacă s-ar reduce la un fenomen de conștiință pură. [...] Simt că sunt liber: prin urmare sunt liber. Această concluzie este adevărată fără ca raționamentul să fie corect" [1183].

[1181] OC, *Problema științei,* p. 54 [175].

[1182] OC, *Faiblesse du sentiment intime de la liberté,* p. 349. Lequier – deși nu le citează niciodată explicit – cunoștea cu siguranță unele dintre scrierile relevante ale lui Biran: de exemplu, atunci când în fragmentele citate mai sus vorbește despre „slăbiciunea sentimentului intim al libertății", el are în mod clar în vedere modelul de psihologie experimentală propus de Biran. Lequier critică ferm justificarea psihologică a libertății apărată de Biran: pentru Lequier, filosofia nu trebuie să se folosească de demonstrații extrase din psihologie, care este o simplă „artă de a colecta faptele conștiinței" *(ibidem,* p. 339). Lequier, însă, arată că împărtășește în mare măsură reevaluarea sferei corporalității de către Biran. În acest sens, el afirmă că „trebuie să condamnăm obiceiul de a neglija complet corpul, ca și cum omul nu ar fi compus din spirit și materie" (*ibidem*).

[1183] OC, *Faiblesse du sentiment intime de la liberté,* p. 352. Conform lui Biran, «prin experiență este imposibil să se constate necesitatea sau libertatea» (*ibidem* , p. 353): Poziția filosofică a lui Lequier diferă puternic de cea a lui Biran, care se bazează în întregime pe analiza „faptelor interioare" și pe care,

Del Noce a remarcat apoi, în mod corect, că există o diferență profundă între Lequier și Biran: „Maine de Biran vorbește despre *faptul primitiv,* Lequier despre un *prim adevăr* care nu poate fi verificat ca fapt [1184]". Del Noce pare să împărtășească poziția lui Lequier, conform căreia libertatea nu este susceptibilă de dovezi raționale sau experimentale: prezența sa este resimțită, dar acest sentiment nu duce la o certitudine irefutabilă. Libertatea pentru Lequier - ca și pentru Del Noce - nu este o certitudine derivată din atestare, din mărturia interioară a simțurilor: este, dimpotrivă, obiectul unei credințe originale, al unui *egal metafizic* , al unui „pariu" în sensul pascalian al termenului. În acest sens, Lequier vorbește despre un miracol al actului liber *(le miracle de l'acte):* „Ce este, până la urmă, un miracol? Un fapt pentru care legile naturii sunt neputincioase în a oferi o explicație completă. În acest sens, actele libere sunt miracole: miracole în comparație cu care toate celelalte sunt cu adevărat nesemnificative. Astfel, libertatea, această capacitate de a fi ceea ce dorești printre diferiții oameni posibili, care conține în sine voința omului, este un mister la fel de impenetrabil ca misterele credinței [...]. Aceasta este ceea ce nicio filozofie nu va explica vreodată.[1185]

Putem sublinia că pentru Del Noce și Lequier, libertatea umană rămâne o enigmă, un *quid* ce nu poate fi niciodată explicat pe deplin nici de filozofie, nici de știință. Prezența libertății trebuie, prin urmare, acceptată ca „un postulat" [1186]: este unul dintre acele „adevăruri nedemonstrate sau nedemonstrabile, care sunt admise ca fiind dincolo de orice dispută [1187]". Pentru acești doi gânditori, așadar, este un act de

---

tocmai din acest motiv, Félix Ravaisson a definit-o ca un fel de „pozitivism spiritualist". Vezi F. R. AVAISSON , *Philosophie en France au XIX ème siècle,* Hachette, Paris 1867.

[1184] A. D' EL N'OCE , *Lequier și momentul tragic al filosofiei franceze. Introducere* la J.-L. J ULES L' EQUIER , *Opere,* cit., p. 58.

[1185] OC, *Critica criteriului dovezii,* în *Libertate. Fragmente filozofice și teologice,* pp. 383-384.

[1186] OC, *Slăbiciunea sentimentului intim de libertate,* p. 350.

[1187] *Ibidem.* În acest sens, s-a observat pe bună dreptate că pentru Lequier „filosofia nu poate înțelege decât că libertatea este de neînțeles. Actul liber este un act nedeterminat, este actul în sine, un miracol, pentru care legile naturii sunt neputincioase să ofere o explicație completă. Filosofia nu va înțelege niciodată acest lucru. Libertatea este o putere absolută, este un prim început,

libertate care afirmă însăși libertatea. Del Noce împărtășește, de asemenea, profund poziția religioasă a lui Lequier și, în special, convingerea că prezența liberului arbitru trebuie susținută „dincolo de și împotriva oricărei rațiuni umane", tocmai pentru că este o prezență care întemeiază și legitimează însăși actul de credință. Pentru Lequier - ca și pentru Del Noce - liberul arbitru este de fapt „dogma fundamentală a catolicismului" [1188]: numai datorită liberului arbitru omul poate fi cu adevărat independent în raport cu Dumnezeu, care se „separă" puternic de creatură, pentru a lăsa intacte acțiunea sa autonomă, responsabilitatea sa și actul său liber de credință.

Del Noce subliniază că, pentru a înțelege pe deplin un filosof francez, este întotdeauna necesar să evidențiem relația acestuia cu Descartes. Dintr-o perspectivă cartesiană, se deschid două căi filosofice posibile: una care duce la existențialismul religios, care și-a găsit o expresie emblematică la Lequier; cealaltă este cea materialistă și științifică. Acesta din urmă a fost imitat de gândirea lui Sartre: „Există Descartes al *Meditațiilor metafizice,* fondatorul unei «filosofii a libertății» cu orientare religioasă; și există un Descartes care pare să facă din fizica mecanistă centrul operei sale, un Descartes scientist, filosoful care și-a găsit adepții în materialiștii francezi ai secolului al XVIII-lea [și în Sartre în secolul al XX-lea]. În primele patru decenii ale secolului nostru, prima linie a dominat - cea care se numește în mod normal filosofia interiorității - în diverse forme, de la Bergson la Blondel, până la *Philosophie de l'esprit* din anii 1930, care i-a avut ca reprezentanți cei mai cunoscuți pe Lavelle, Le Senne și Gabriel Marcel: la toți acești gânditori nota religioasă este dominantă, sau cel puțin deschiderea față de problema religioasă este"
„prezent» [1189]. Sartre – observă pe bună dreptate Del Noce – începând cu lucrarea sa din 1946, *La liberté cartesienne* , a neutralizat complet aspectul religios al gândirii carteziene, conectând existențialismul cu

---

deoarece marchează o ruptură completă cu evenimentele anterioare" (P. ARMELLINI , LEQUIER . *La solitudine di Dio,* Studium, Roma 1998, p. 56).

[1188] OC, *Preface de Charles Renouvier,* p. 10 [133].

[1189] A. D EL N OCE , *Un gânditor radical care nu lasă adepți,* «Il Tempo», 14 iunie 1980; în FEL, pp. 333-338, p. 334. Acest articol este dedicat în întregime lui Sartre.

materialismul marxist. Del Noce, similar lui Pareyson [1190], contestă originalitatea absolută atribuită de mulți istorici ai filosofiei – precum Jean Wahl [1191]– gândirii sartriene: în sartrism s-a văzut chiar și „Al Treilea Mare", marea alternativă capabilă să depășească opoziția dintre creștinism și marxism. Potrivit lui Del Noce, „filosofia lui Sartre, în ciuda aparenței de noutate cu care se prezintă, este mai degrabă epilogul unui proces" [1192]: acest proces a văzut deja la Alain [1193], profesorul Simonei Weil, un moment esențial în care caracterul religios al cartesianismului a fost atenuat notabil. Din Descartes și Alain - conform lui Del Noce - a apărut în Franța secolului al XX-lea marea opoziție care i-a văzut, pe de o parte, pe Simone Weil și Marcel, exponenți ai unui existențialism deschis transcendenței creștine [1194], iar pe de altă parte pe Sartre, continuator al materialismului din secolul al XVIII-lea și epigon al celui mai radical imanentism al filosofiei germane.

3. *Poftă irezistibilă:* **Cititor și interpret Del Noce de Lev** Sestrov

Căutarea unei „ontologii a libertății" este urmărită de Del Noce pornind și de la comparația cu unii gânditori importanți de limbă rusă:

[1190] În acest sens, vezi A. D EL N OCE , *alternativa lui Pareyson,* «Il Tempo», 7 februarie 1986; în FEL, pp. 617-622. În articol, Del Noce comentează lucrarea lui Luigi Pareyson, *Existență și persoană* (Taylor, Torino *1950*), în care «se găsesc câteva idei pentru un studiu calm și obiectiv, și prin urmare riguros critic, al operei lui Sartre» (*ibidem* , p. 620).

[1191] Jean Wahl vede în Sartre unul dintre vârfurile acelei filozofii a existenței care își găsește fondatorul în Kierkegaard și temeiul ei solid speculativ la Heidegger: cf. J. W. AHL , *Tableau de la philosophie française,* Gallimard, Paris 1946; ea. tr. B. Biral, *Il pensiero moderno in Francia,* La Nuova Italia, Florența 1965.

[1192] A. D EL N OCE , *Un gânditor radical care nu lasă adepți,* cit.; în FEL, p. 336.

[1193] Al cărui nume real este Émile-Auguste Chartier (1868-1851).

[1194] În acest sens, vezi A. D EL N OCE , *Simone, negativul,* în FEL, pp. 267-272 ; *Simone Weil, itinerariul unei minți în căutarea lui Dumnezeu,* în FEL, 273-278 *; Un gând care trebuie continuat* , în FEL, pp. 279-284; *Simone Weil și orașul de astăzi,* în FEL, pp. 285-300; *Marcel de Corte și Gabriel Marcel,* în FEL, pp. 215-224.

ne gândim în special la Afrikan Spir [1195], Lev Sestov și Vladimir Solov'ëv [1196]. După cum a observat corect Andrea Paris, acești filozofi ruși au o importanță notabilă mai ales în anii de formare ai lui Del Noce: diversele lor forme de existențialism religios îi oferă idei pentru cercetarea temelor liberului arbitru, alegerii și răului. Mai mult, Del Noce este interesat și de cultura rusă, și mai ales, pentru că este capabilă să „ofere un punct de vedere privilegiat asupra Occidentului, de care este legată prin tradiția creștină, dar divizată datorită drumului diferit parcurs în arcul modernității" [1197]. De un interes deosebit pentru noi sunt prefețele scrise de Del Noce la două traduceri italiene ale operelor lui Sestov: *Cunoaștere și libertate* (1943) [1198]și *Concupiscentia irresistibilis* (1946) [1199]. Împreună cu filosoful rus Del Noce, el împărtășește și dezvoltă critica sa la adresa raționalismului occidental, acea linie de gândire care își are originea în Descartes, își găsește teoretizarea completă în Kant și Hegel, generând presupozițiile pentru o viziune materialistă și pozitivistă asupra realității: în opinia noastră, aceleași idei fundamentale din *Problema ateismului* (1964) găsesc consonanțe notabile cu cele exprimate de Sestov. La Del Noce, ca și la Sestov, putem găsi o opoziție dură față de filosofia rațională modernă și degenerările sale: imanentismul absolut, scientismul și nihilismul. Potrivit lui Sestov, eroarea fatală a raționalismului, atât antic (Aristotel), cât și modern (Descartes, Spinoza, Kant, Hegel, Husserl [1199] [1200]), este de a limita privirea umană la lumea îngustă și sufocantă a

---

[1195] Vezi A. D EL N OCE , *Observații asupra realismului și idealismului lui Spir* [Spir, conform unei transliterări mai apropiate de limba rusă], «Rivista di filosofia», XXVIII, 3, 1937, pp. 209-226; în FEL, pp. 3-22.

[1196] Vezi A. D EL N OCE , *Religie și politică în gândirea lui Soloviev* [Solov'ëv, conform unei transliterări mai apropiate de limba rusă], «Cronache sociali», II, 2, 31 ianuarie 1948, p. 16; în FEL, pp. 53-58.

[1197] A. PARIS , *Del Noce și cultura filosofică rusă, în* « Acta Philosophica. Revistă internațională de filozofie», I/19, 2010, pp. 190-192, pp. 191-192.

[1198] A. D EL N OCE , *Credința în imposibil în Chestov [Sestov,* CONFORM unei transliterări mai apropiate de limba rusă], Prefață la L. CHESTOV , *Cunoaștere și libertate,* Bocca, Milano 1943, pp. 7-19; în FEL, pp. 23-31.

[1199] A. DEL N OCE , EXISTENȚIALISMUL *lui Chestov,* Prefață la L. CHESTOV , CONCUPISCENTIA *irresistibilis of medieval philosophy,* Bocca, Milano 1946, pp. 7-47; în FEL, p. 31-52.

[1200] În acest sens, vezi L. S ESTOV , *Contra Hussel: Three Philosophical*

experienței fenomenale, încercând să elimine însăși senzația de mister. Acest proiect raționalist - și aici Del Noce este în mod special de acord cu Sestov - își găsește deplina împlinire în panlogismul hegelian care, identificând realul cu raționalul, include întregul univers (*das Ganze)* eliminând din el orice element de transcendență religioasă și mister inefabil.

Cealaltă mare eroare a raționalismului modern și a scolasticismului medieval însuși – conform lui Sestov – este cea a unei *concupiscentia irresistibilis* în utilizarea logosului *:* este o „dorință nestăvilită" de a explica totul cu rațiunea (gândiți-vă și la *praeambula fidei* a Sfântului Toma [1201]), închizând astfel realitatea și pe Dumnezeu însuși într-un determinism care sufocă orice expresie autentică a libertății. În încercarea de a explica toate fenomenele conform unor relații rigide de cauză și efect, raționalismul ajunge să reducă oamenii „la cele mai joase roți dințate ale unei mașini enorme [1202]", negându-le însăși posibilitatea liberului arbitru. Acest raționalism – atunci când este absolutizat, așa cum se întâmplă mai ales în sistemele lui Spinoza și Hegel – ajunge să-l închidă și pe Dumnezeu, făcându-l supus legilor determinismului mecanicist, al cărui creator ar fi, în mod paradoxal. Conform lui Sestov – și aici Del Noce este în sintonia cu el în mod deosebit – spiritul raționalist de origine greacă trebuie înlocuit de spiritul credinței biblice, singurul capabil să protejeze libertatea absolută a omului și a lui Dumnezeu însuși. De aici și opoziția lui Sestov între Atena și Ierusalim, între *aroganța* raționalității filosofice și umilința răspunsului la o chemare venită de la cel total altul: *Ecce ancilla Domini, fiat mihi secundum verbum tuum!* Credința biblică — subliniază eficient Sestov

---

Essays, editat de F. Déchet, Guerini e. Associati, Milano 1994.

[1201] «Din punctul de vedere al raționalismului [inclusiv al scolasticismului tomist], credința este redusă la un substitut al rațiunii, la un fel de «cunoaștere pe credit». Această teză a superiorității formale a rațiunii asupra credinței este pentru Chestov eroarea fundamentală a filosofiei medievale» (A. D EL N OCE , *Credința în imposibil în Chestov,* cit.; în FEL. p. 27). Despre comparația critică a lui Sestov cu scolastica, vezi în special L. C HESTOV , *Concupiscentia irresistibilis della filosofia medievale,* cit.

[1202] L. SESTOV , *Atena și Ierusalim.* Eseuri de filosofie religioasă, Vrin, Paris 1938, p. 396; pasul este citat în FEL p. 26. O ediție italiană a operei este următoarea: ATENA *și Ierusalim,* de A. Paris, Bompiani, Milano

și Del Noce — este răspunsul liber la o chemare, este un răspuns fondat pe nevoile inimii, care se știe lipsită de garanții logice și științifice: „dacă Dumnezeul biblic, de fapt, trebuie înțeles ca *libertate absolută* , dincolo de adevărurile eterne, de bine și de rău, dacă a spune Dumnezeu înseamnă a spune «totul este posibil» [1203](contrar «totul este necesar» al filosofiei speculative), el nu poate fi recunoscut decât printr-o cunoaștere *care nu este evidentă;* liber, fără constrângere logică; obiect al cunoașterii individuale, al certitudinii subiective, dincolo de orice posibilitate de control; nu este «apărată» de nimic, nu are nevoie de dovezi" [1204].

Punctul fundamental asupra căruia Del Noce este pe deplin de acord cu Sestov este că libertatea, atât cea umană, cât și cea divină, rămâne un mister de nepătruns, un *quid* în fața căruia cercetarea filosofică trebuie să se oprească, cedând credinței religioase. Existențialismul autentic, singurul capabil să „explica" libertatea umană, este, prin urmare, capabil să se deschidă dimensiunii misterului religios, transcendând orice nevoie de explicație rațională.

[1203] Observăm că în scripturile sacre, libertatea absolută și omnipotența lui Dumnezeu sunt reafirmate la începutul atât al *Vechiului* , cât și *al Noului Testament.* Când Yahweh i s-a arătat lui Avraam, confruntat cu neîncrederea acestuia de a avea un fiu la o vârstă atât de înaintată, l-a întrebat: „Este oare ceva prea greu pentru Domnul?" *(Geneza* 18:14); și astfel, când Îngerul îi anunță Mariei nașterea miraculoasă a lui Isus și a lui Ioan, confruntat cu natura paradoxală a evenimentelor care transcend legile naturii, El afirmă: „Nimic nu este imposibil pentru Dumnezeu!" (*ouk adynatései parà toû Theoû pan*)" *(Evanghelia după Luca* 1:37).

[1204] A. D EL N OCE , *Credința în imposibil în Chestov,* cit.; în FEL, p. 28. În opinia noastră, poziția lui Sestov prezintă afinități notabile cu cea a germanilor J.G. Hamann și F.H. Jacobi: și aceștia din urmă, cu argumente similare cu cele ale filosofului rus, critică radical raționalismul modern, acuzându-l că are rezultate incontestabil deterministe și fataliste. Pentru Jacobi și Hamann, libertatea umană își poate găsi un fundament valid doar în transcendența religioasă, realizabilă nu prin rațiune, ci printr-o „tumblă" a credinței *(Glaube)* către celălalt. În acest sens, am dori să facem referire la eseul nostru *„Credință și cunoaștere în dezbaterea dintre F.H. Jacobi și J.G. Fichte",* în A. P ORRAS (ed.), *Credință și rațiune. Luminile adevărului. Cu ocazia celei de-a zecea aniversări a Enciclicei Fides et Ratio,* Edusc, Roma 2012, pp. 141-168.

Anexa II

Augusto Del Noce: Risorgimento ca o „revoluție liberală” și o „restaurare creativă”

Risorgimento-ul italian a fost un proces revoluționar pentru că a fost o „ascensiune”: și de aici provine descrierea sa ca model de revoluție „liberală” și nu „iacobină”. (În acest sens, Europa vorbește adesea despre unificarea europeană ca despre o adevărată revoluție.)[1205]

1. Risorgimento, o categorie filosofico-politică de redescoperit și valorizat

Juristul și politologul Ernst-Wolfgang Bockenforde a afirmat că „statul liberal secularizat se bazează pe presupuneri pe care nu este capabil să le garanteze” [1206]: această poziție, exprimată în anii 1960, a stârnit o dezbatere amplă care este încă vie și fructuoasă astăzi [1207]. În

---

[1205] A. D EL N OCE , *Revolution, Risorgimento, Tradition,* în I DEM , *Revolution, Risorgimento, Tradition,* editat de F. Mercadante, A. Tarantino, B. Casadei, Giuffrè, Milano 1993, p. 427-443, p. 427-443, p. 429. Eseul a fost publicat pentru prima dată în «L'Europa», VI, n. 17, 15 octombrie 1972, p. 129-141.

[1206] E.-W. BOCKENFORDE , The *Emergence of the State as a Process of Secularization* [ediția originală 1967], în I DEM , *State, Society, Freedom,* Suhrkamp, Frankfurt aM 1991, p. 112; tr. it., *La formazione dello stato come processo di secolarizzazione,* în P. P RODI - L. S ARTORI (editate de), *Cristianesimo e potere,* EDB, Bologna 1986, p. 121.

[1207] Trebuie amintit că și filozoful Jürgen Habermas a simțit nevoia să se angajeze în tezele lui Bockenforde: a se vedea în acest sens J. H ABERMAS , *Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates,* «Katholische Akademie in Bayern», I/2004; ea. tr., *I fondamenti morali prepolitici dello Stato liberale,* în J. R ATZINGER - J. H ABERMAS , *Etica, religione e Stato liberale,* editat de M. Nicoletti, Morcelliana, Brescia 2005, pp. 21-40.

opinia noastră, reflecțiile lui Augusto Del Noce (1910-1989) ne conduc la investigarea fundamentelor speculative ale statului liberal, tocmai acele presupuneri filozofice pe care - potrivit lui Bockenforde - procesul de secularizare le-a făcut acum complet ineficiente. Pentru Del Noce, în redescoperirea categoriei filozofico-politice a Risorgimento putem arunca lumină asupra înseși fundamentelor și scopurilor democrațiilor noastre liberale. În această contribuție, ne concentrăm, așadar, pe analiza categoriei de „Risorgimento" a lui Del Noce, situând-o în contextul gândirii sale filozofice și, mai general, al situației istorico-politice italiene.

Să spunem de la bun început că, potrivit lui Del Noce, Risorgimento „este o categorie filosofică și nu pur și simplu definiția unei perioade din istoria Italiei [1208]". Risorgimento – un termen tipic italian care nu poate fi tradus în alte limbi [1209]– este o categorie filosofică înrădăcinată în istoria culturală a secolului al XIX-lea, în special cu Mazzini, Rosmini și Gioberti, și al cărui *telos ideal* este reînnoirea politicii însăși [1210]. Această reînnoire – „renașterea vieții civile", cum ar spune Gian Domenico Romagnosi –[1211] Se bazează pe redescoperirea valorilor și, în special, a acelui *etos* care a caracterizat istoria Italiei „de la Vico la Rosmini". Numai prin revizitarea potențialităților care stau la baza acestui *etos* , subliniază Del Noce, este posibil să oferim politicii orizonturi largi și, de asemenea, să găsim argumente solide capabile să

[1208] A. D EL N OCE , *Câteva condiții pentru redescoperirea lui Rosmini omul politic,* LUCRARE prezentată la o conferință Rosmini ținută la Stresa în august 1982: acest text a fost publicat pentru prima dată într-o anexă la volumul de P. ARMELLINI , *Rosmini omul politic și istoriografia secolului al XX-lea,* Aracne, Roma 2008, pp. 233-251, p. 233.

[1209] Del Noce extrage perspective filosofice din însăși etimologia cuvântului Risorgimento: deși istoric acest termen s-a referit la „statul italian renascut" după secole de dominație străină, el îl folosește și într-un sens strict speculativ și etic: potrivit lui, după realizarea unității naționale, trebuie mai presus de toate valorile tradiționale să renaască. Din această perspectivă, așa cum vom examina mai jos, Risorgimento este înțeles ca o „renaștere a valorilor, nu a ordinelor istorice".

[1210] A. D EL N OCE , *Revoluție, Risorgimento, Tradiție,* cit., p. 429.

[1211] Vezi G.D. R. OMAGNOSI , *Despre natura și factorii civilizației, cu un exemplu al Risorgimento-ului său în Italia,* Editorii Analelor Universale de Știință și Industrie, Milano 1832.

contracareze nihilismul, un oaspete tulburător căruia Occidentul îi deschide din ce în ce mai mult porțile.

Observăm, așadar, că categoria Risorgimento a lui Del Noce depășește dezbaterile istoriografice din secolul al XX-lea despre nașterea Regatului Italiei, situându-se la un nivel strict filosofic, care, deși nu exclude considerațiile istorice, evită să se reducă la acestea. La Del Noce, așadar, suntem departe de poziții precum cele ale lui Piero Gobetti sau Antonio Gramsci, care văd Risorgimento-ul italian ca pe o „revoluție eșuată" (Gobetti) [1212]și „pasivă" (Gramsci) [1213]din cauza lipsei de aderență a maselor populare și a muncitorilor la viața noului Stat. Del Noce nu este interesat în mod deosebit de problemele cronologice privind începutul și sfârșitul erei Risorgimento [(1214)] : el este mai degrabă hotărât să sublinieze că Risorgimento-ul ca categorie filosofico-politică este pentru cultura italiană un angajament care trebuie încă îndeplinit, care trebuie făcut efectiv în redescoperirea valorilor fundamentale care au...

[1214] Istoricii au indicat în mod tradițional *terminus a quo* al Risorgimento-ului ca fiind data Congresului de la Viena (1814-1815) și *terminus ad quem* ca fiind anul constituirii Regatului Italiei (17 martie 1861) sau 20 septembrie 1870 (Spărtura de la Porta Pia din Roma). Potrivit lui Alberto Maria Ghisalberti, sfârșitul efectiv al erei Risorgimento poate fi mutat chiar și în Primul Război

[1212] Vezi P. GOBETTI , *Risorgimento senza eroi, Edizioni del Baretti, Torino 1926. Să ne amintim că istoricul Adolfo Omodeo a încercat să contracareze teza lui Gobetti despre Risorgimento ca* o „revoluție eșuată", pentru care Risorgimento era rodul celor mai înalte valori morale ale națiunii: aceasta a fost într-adevăr opera câtorva, dar „tocmai acești puțini" - exclamă Omodeo - „au lucrat pentru popor, s-au adaptat să fie națiunea lor, precum cei șapte mii de israeliți, care pe vremea lui Ilie nu și-au plecat genunchiul în fața lui Baal, au constituit adevăratul Israel. Dar aici rezidă marele lor merit: ei au crezut în popor și în națiune; au purtat [...] greutatea responsabilității pentru edificarea poporului. Dacă opera nu a fost finalizată, a fost pentru că un popor nu se poate improviza în cincizeci de ani" (A. O MODEO , *Difesa del Risorgimento,* Einaudi, Torino 1956, p. 443). De asemenea, regăsim la Del Noce sensibilitatea lui Omodeo față de aspectele civilizației naționale și față de redescoperirea valorii fundamentale a libertății.

[1213] Vezi A. GRAMSCI , DESPRE *Risorgimento,* Editori Riuniti, Roma 1959.

Mondial „aclamat de spiritul popular drept al patrulea război de independență” (AM GHISALBERTI , INTRODUCERE *în istoria Risorgimento-ului,* Edizioni Cremonese, Roma 1942, p. 27). Numeroși istorici — precum Luigi Salvatorelli — subliniază, de asemenea, că Risorgimento-ul italian a fost deschis calea pentru cultura europeană a secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea, prin răspândirea idealurilor liberale și iluministe: „Italia a primit gândirea de dincolo de Alpi, a asimilat-o, a întărit-o cu sucul propriului pământ, stimulată prin altoire externă. Italia secolului al XVIII-lea a reluat firele întrerupte de tradiția sa [întreruptă de Contrareformă]; Risorgimento-ul s-a reconectat cu Renașterea. Dar reconectarea nu s-a făcut direct, rămânând pe pământ național; s-a realizat în întreaga Europă. Reîntâlnindu-se cu Europa, după izolarea Contrareformei și a secolului al XVII-lea, Italia a început să se redescopere” (L. SALVATORELLI , PENSIERO *e azione del Risorgimento,* Einaudi, Torino 1950 [3] , pp. 42-43). În ceea ce privește dezbaterile cronologice și istoriografice privind epoca Risorgimento, ne limităm la evidențierea contribuțiilor lui C. BONANNO , *Problemele Risorgimento-ului în acordurile și dezacordurile protagoniștilor și istoricilor 1789-1919,* Liviana, Padova 1965; S.J. WOOLF , Risorgimento- ul *italian,* 2 vol., Einaudi, Torino 1981; L. R IALL , *Risorgimento-ul. Istorie și interpretări,* Donzelli, Roma 1997; G. P ÉCOUT , *Lungul Risorgimento: Nașterea Italiei contemporane (1770-1922),* Mondadori, Milano 1999; L. D EL B OCA , *Înapoi în Savoia! O istorie contracurent a Risorgimento-ului* , Piemme, Casale Monferrato 2003; A. PELLICCIARI , *Risorgimento Anticatolic* , Piemme, Casale Monferrato 2004; A. E SPERIDE - N. Q UONDAMATTEO , *Mitul neamului. Personaje și povești ale Risorgimentului,* Tabula Fati, Chieti 2011; A. PELLICCIARI , *Celălalt Risorgimento. A Forgotten War of Religion,* Ares, Milano 2011 [2]; M.L. B ETRI (ed.), *Recitirea secolului al XIX-lea. Risorgimento și Națiune,* Carocci, Roma 2011.

i-a caracterizat pe marii filosofi italieni ai secolului al XIX-lea, *în primul rând* pe Gioberti și Rosmini.

Nicola Matteucci a observat că astfel de considerații delnociene riscă să dezistoricizeze Risorgimento-ul, transformându-l dintr-un fapt istoric într-un concept filosofic și o categorie de acțiune politică. În opinia noastră, nu găsim la Del Noce o *uitare a istoriei,* „o omitere a problemei istorice a Risorgimento-ului”, ci mai degrabă o încercare de a extrage din fapte și cifre istorice atent studiate o categorie care să servească drept ideal regulativ și pentru prezent. Matteucci nu este pe deplin de acord cu prietenul său Del Noce în a considera lumea culturală catolică drept una dintre matricile fundamentale ale Risorgimento-ului: „Risorgimento-ul națiunii italiene”, afirmă el, „și Restaurația catolică

rămân termeni complet eterogeni [1214]". Del Noce este deosebit de atent să evidențieze contribuția lumii intelectuale catolice la cauza unității naționale: cu toate acestea, el este departe de a afirma o contribuție exclusivă a catolicilor la această cauză; Mai presus de toate, el subliniază necesitatea, chiar și astăzi, în contextul secularist și relativist actual, a unei reevaluări a gândirii lui Gioberti și Rosmini, expresii tipice ale unei „Resurgențe a gândirii" capabile să vorbească și să sugereze orizonturi de acțiune chiar și lumii contemporane [1215].

În acest sens, se poate înțelege și atenția pe care autorul nostru o acordă unei lucrări de Franco Rodano, publicată în 1962: *Risorgimento și*

[1214] N. M ATTEUCCI , *Interpretări ale Risorgimento-ului: un nou revizionism catolic,* «Il Mulino», martie 1961, pp. 151-157.

[1215] În acest sens, vezi A. D EL N OCE , *Interpretări revizioniste și interpretare „istorică" a Risorgimento-ului,* «Civitas», XIII, 11-12, noiembrie-decembrie 1961. Vezi și R. B UTTIGLIONE , *Del Noce și Risorgimento-ul,* în Diversi autori, *Căi ale filosofiei moderne,* Tools Updates, Lugo di Romagna 1992, pp. 71-76; G. A LIBERTI , *Augusto Del Noce și „contemporaneitatea" Risorgimento-ului italian* , în F. MERCADANTE - V. L ATTANZI (eds.), *Esențe filosofice și actualitate istorică, Vol* . I, Spes - Fondazione Capograssi, Roma 2001, pp. 160-184; P. A RMELLINI , *Categoria Risorgimento-ului la Augusto Del Noce* , «Acta Philosophica. «Revista Internațională de Filosofie», 19/I, 2010, pp. 181-190.

democrație. Del Noce preia de la Rodano ideea că Risorgimento trebuie să fie și o categorie de gândire și acțiune pentru astăzi: el, însă, respinge clar ideea că „Risorgimento-ul ar găsi o soluție doar în timpul nostru și prin întâlnirea catolico-comunistă [suntem în anii 1960 și 1970]” [1216]. Potrivit lui Del Noce, catolicismul și marxismul sunt două realități ireconciliabile, fondate pe concepții diferite despre om și istorie: uniunea lor politică și strategică nu poate fi, prin urmare, văzută ca o continuare a idealurilor Risorgimento-ului. Spre deosebire de Rodano, Del Noce este departe de a susține că Partidul Comunist poate produce o „revoluție în cadrul democrației” în Italia care ar reuși să desăvârșească „revoluția eșuată” reprezentată de Risorgimento. Prin urmare, el se opune concepției lui Rodano conform căreia „în Italia [datorită Partidului Comunist și uniunii

[1216] A. D EL N OCE , *Risorgimento e democrazia,* în I DEM , *Il cattolico comunista,* Rusconi, Milano 1981, pp. 301-316, p. 303. Eseul pe care îl comentează Del Noce este cel al lui F. R ODANO , *Risorgimento e democrazia,* «Rivista trimestrale», 1, martie 1962. Ne amintim că între 1940 și 1942 , la sugestia lui Enrico Castelli, Del Noce a fost chemat la Roma ca colaborator la Institutul de Studii Filosofice: în acei ani a avut ocazia să ia contact cu Franco Rodano și Felice Balbo și s-a apropiat de „catolic-comunism”, adică de proiectul ideologic care încerca să combine creștinismul cu marxismul. Cu toate acestea, Del Noce nu a aderat la Manifestul comuniștilor catolici și s-a distanțat curând de grup, continuând în același timp să mențină o prietenie profundă atât cu Rodano, cât și cu Balbo. În 1946, Del Noce a publicat un lung eseu în care și-a clarificat poziția filosofică asupra marxismului, afirmând ireconciliabilitatea substanțială dintre antropologia creștină și materialismul marxist: este vorba de celebrul eseu *„Non-filosofia” lui Marx și comunismul ca realitate politică* [publicat și în A. D EL N OCE , *Problema ateismului,* (ediție originală 1964), Introducere de N. Matteucci, Postfață de M. Cacciari, Il Mulino, Bologna 2010, pp. 213-266]. Problema confruntării critice cu marxismul a rămas o constantă și în producția mai matură a lui Del Noce: i-a oferit oportunitatea de a scrie volume precum *Problema politică a catolicilor* (UICP, Roma 1967), *Eurocomunismul și Italia* (Europa Informazioni, Roma 1976), *Sinuciderea revoluției* (Rusconi, Milano 1978) și menționatul *Comunist catolic* .

forțelor marxiste și catolice] revoluția va lua forma conservării și extinderii cuceririlor democratice ale Risorgimento-ului” [1217]. Pentru el, marxismul este sinonim cu totalitarismul și rămâne complet ireconciliabil cu idealurile creștine și democratice: prin urmare, el neagă vehement perspectiva lui Rodano, care identifică în comunismul italian baza unui „al doilea Risorgimento”, a unei „revoluții în cadrul democrației” [1218].

Del Noce stabilește o relație strânsă între categoria de Risorgimento și cea de revoluție, subliniind că aceasta din urmă are două semnificații fundamentale. Pe de o parte, revoluția – gândiți-vă la iacobini sau la Marx – este o practică, adesea violentă, care încearcă să submineze realitatea pentru a instaura o ordine complet nouă, căutând răscumpărarea umanității în însăși istoria. În acest sens, el subliniază că categoriile care alimentează vocabularul revoluționar apar adesea din secularizarea teologiei iudeo-creștine: revoluționarii caută să aducă în istoria umană acele „ceruri noi și un pământ nou” pe care teologia le postulează doar în *Lucrurile de pe Urmă,* într-o dimensiune clar metaistorică. Totuși, acest sens violent și cuprinzător al revoluției este însoțit de un altul, care are caracterul unei *renovatio,* o întoarcere la principiile etice și care izvorăște dintr-o provocare radicală la adresa realității. În acest sens, „revoluția [...] coincide cu o restaurare a valorilor, cu o adâncire și purificare a tradiției. Mazzini (de unde și opoziția, de natură absolut radicală, care l-a separat de Marx) și, cu o mai mare profunzime a gândirii, Gioberti [și Rosmini] sunt revoluționari în acest sens” [1219]. Pentru a desemna acest tip de revoluție-restaurare - afirmă Del Noce - «avem un termen perfect adecvat pentru a-l exprima, atunci când este identificat pentru a indica nu doar un eveniment istoric, ci o adevărată categorie filosofico-politică (cum a fost la Gioberti), cea a Risorgimento-ului. Acesta indică faptul că națiunile se pot ridica din nou doar prin adâncirea tradiției lor și prin criticarea ordinii istorice din punctul de vedere al unei ordini ideale.

Dacă primul principiu al «revoluției totale» [cea despre care vorbesc Marx și Lenin] este «viitorul», principiul ideal al

1218
1219
1220

A. D EL N OCE , *Risorgimento și democrație,* cit., p. 304.
Ibidem
A. D EL N OCE , *Revoluție, Risorgimento, Tradiție,* cit., p. 432.

Risorgimento-ului (înțeles în acest sens) este Eternul» [1220]. Din aceste pasaje, rezultă că noțiunea lui Del Noci despre Risorgimento se bazează pe o „etică" „Platonismul" - postularea unei ordini obiective a valorilor al cărei vârf este „binele în sine". Din această ordine a valorilor se nasc cerințele de critică a prezentului, o critică întotdeauna constructivă și proactivă și care vede în tradiția gândirii liberale creștine o „comoară de valori".

Pentru a înțelege mai bine geneza ideii lui Del Noce despre Risorgimento ca o „reînnoire" a vieții democratice italiene, este necesar să explicăm concepția sa despre modernitatea filosofică și viziunea sa asupra libertății umane.

2. Critici la adresa concepțiilor lui Croce și Gentile despre Risorgimento

După cum am menționat deja, Del Noce identifică categoria Risorgimento drept „o alternativă atât la mentalitatea revoluționară, cât și la cea reacționară" [1221]: el intenționează, prin urmare, această categorie ca un fel de „revoluție liberală" și „restaurare creativă". Revoluția liberală este non-violentă și centrată pe primatul persoanei umane (anti-statism); prin „restaurare creativă" el propune în schimb o atitudine culturală atentă la valorile tradiției, istoriei și spiritualității creștine, valori pe care Occidentul, odată cu avansul tot mai mare al secularizării, le pierde treptat [1222].

În dezvoltarea ideii sale despre Risorgimento, Del Noce se angajează într-o comparație critică detaliată cu pozițiile istoriografice și filosofice ale lui Benedetto Croce și Giovanni Gentile. În celebra lucrare a lui Croce, *Storia d'Italia dal 1871 al 1915,* el discerne un model interpretativ menit să sublinieze, mai presus de toate, inspirația

---

[1220] *Ibidem,* p. 432.

[1221] P. ARMELLINI, *Ideea Risorgimentului în Augusto Del Noce,* «Arché. Rivista di Filosofia», 5, 2003/2004, p. 15-57, p. 15.

[1222] În acest sens, vezi A. DEL NOCE, *Epoca secularizării,* Giuffè, Milano 1970.

anticatolică a politicii italiene de la Cavour la Giolitti [1223]. Potrivit lui Del Noce, acest model este prea unilateral și ignoră contribuția pe care gândirea creștină a adus-o la însăși ideea de Risorgimento, o contribuție care a găsit două formulări emblematice în Gioberti și Rosmini [1224]. Prin urmare, Del Noce îl consideră pe Croce adevăratul continuator al liberalismului secular al Risorgimento-ului: este o „religie a libertății" care elimină complet prezența Dumnezeului creștin din evenimentele istorice. Prin urmare, el critică secularismul extrem al istoriografiei lui Croce, în care idealurile liberalismului risorgimental coexistă cu o filozofie imanentistă. Del Noce îl definește pe Croce drept „teologul divinului imanent" și interpretează poziția sa ca o încercare de a „redescoperi un motiv pentru a trăi după dispariția Dumnezeului transcendent [sancționată pictorial de expresia lui Nietzsche *„Gott ist tot!"* (Dumnezeu este mort!)] sau de a depăși pesimismul care urmează acestei dispariții [criticile lui Croce la adresa decadentismului și a anumitor forme pesimiste de existențialism sunt cu siguranță bine cunoscute]" [1225]. Din punct de vedere istoric, Del Noce citește perspectiva lui Croce și ca o încercare de a reacționa la căderea a două mari mituri: declinul definitiv al Statului Papal în 1870 (emblemă a credinței religioase) și sfârșitul Comunei din Paris (emblemă a speranței revoluționare socialiste). Pentru Croce, căderea acestor mituri nu

---

[1223] Vezi B. CROCE , ISTORIA ITALIEI DIN 1871 *până în 1915,* Laterza, Bari 1928.

[1224] Vezi A. D EL N OCE , *Pentru o interpretare a Risorgimento-ului (gândirea lui Gioberti),* «Humanitas», 1961, pp. 16-40; I DEM , *Rosmini și categoria filosofico-politică a Risorgimento-ului* , lucrare inedită susținută la „Cattedra Rosmini" în august 1983, dedicată temei „Biserica și Statul în gândirea lui Antonio Rosmini".

[1225] Vezi A. D EL N OCE , *Homo sapiens homo faber. Teologul divinului imanent,* «La fiera letteraria», XLI, 18, 12 mai 1966, p. 7. Despre comparația critică a lui Del Noce cu poziția filosofico-politică a lui Croce, vezi și I DEM , *Benedetto Croce și Partidul Liberal,* «Il Popolo Nuovo», 13 aprilie 1948: text publicat și în C. V ASALE și G. D ESSÌ (eds.), *Augusto Del Noce și libertatea. Întâlniri filosofice,* Sei, Torino 1996, pp. 209-212; A. D EL N OCE , *Măreția și limitele lui Croce,* «Il Nostro Tempo», 30 noiembrie 1952; I DEM , *Croce și gândirea religioasă* , în I DEM , *Era secularizării,* cit., pp. 239-251; Democrații , *Benedetto Croce și Noua Epocă Întunecată,* «Il Tempo», 27 decembrie 1977 .

trebuie urmată de o epocă a pesimismului și resemnării [1226]: Del Noce observă că perspectiva istorică a lui Croce este optimistă, un fel de „teodicee seculară" care consideră răul un moment necesar și trecător în procesul istoric. Pentru Croce, istoria este întotdeauna „istoria realizării treptate a libertății în lume": din această perspectivă, însăși experiența fascismului și a regimurilor totalitare din secolul al XX-lea este interpretată ca o paranteză istorică negativă, dar utilă, pentru a da ulterior un nou impuls dezvoltării libertății și democrației [1227]. Potrivit lui Del Noce, perspectiva idealistă a lui Croce - la fel ca cea a lui Gentile - uită un element fundamental: faptul că răul, ceea ce Părinții Bisericii au definit ca *status naturae, dispare,* este un element constitutiv al naturii umane și al istoriei. Del Noce contrastează astfel optimismul istorismului lui Croce cu realismul istoric creștin, care consideră răul ca un factor al procesului istoric care, din păcate, nu poate fi eliminat. Spre deosebire de Croce și Gentile, el revizitează astfel pozițiile creștine exprimate de Sfântul Augustin și Rosmini; acestea plasează *fericirea veșnică* doar la sfârșitul istoriei umane, într-o dimensiune escatologică.

Del Noce îl consideră pe Gentile un punct de referință fundamental pentru cultura italiană: îi prețuiește foarte mult gândirea, dar critică implicațiile sale radicale imanentiste și chiar renașterea anumitor aspecte ale filosofiei Risorgimento. Del Noce este deosebit de critic față de renașterea de către Gentile a idealurilor Risorgimento ca fundament al fascismului: în lucrarea lui Gentile, *Origini e dottrina del fascismo,* această ideologie este celebrată efectiv ca singura capabilă să asigure unificarea politică încercată, dar nerealizată pe deplin de Risorgimento

---

[1226] În acest sens s-a observat pe bună dreptate: «După înfrângerea Comunei din Paris și căderea puterii temporale a papilor, atât utopia revoluționară, cât și catolicismul s-au prăbușit pentru Croce, dar în istorie nimic nu se pierde, așa că creștinismul trebuie tradus într-o religie imanentistă a libertății, după depășirea transcendenței de către filosofia modernă [de la Descartes la Hegel și epigolii săi italieni: Giovanni Gentile și Croce însuși]» (P. ARMELLINI , *L'idea di Risorgimento in Augusto Del Noce,* cit., p. 22).

[1227] , vezi o utilă colecție de texte ale lui Croce: B. CROCE , *Religia libertății. Antologie de scrieri politice* , editată de G. Cotroneo, Sugarco Edizioni, Milano 1986.

din secolul al XIX-lea [1228]. Del Noce se opune radical acestei concepții istoriografice, subliniind în special diferența istorico-conceptuală completă dintre Risorgimento și fascism. Acesta din urmă este interpretat pe bună dreptate ca o mișcare politică violentă și dictatorială - intrinsec anticreștină, în ciuda Concordatului cu Biserica Catolică - și una care nu are nimic în comun cu idealurile Risorgimento de libertate și emancipare națională. Fascismul - afirmă el - „este mai presus de toate refuzul de a recunoaște realitatea personală a celorlalți, este un spirit al violenței" [1229].

De un interes deosebit este interpretarea lui Del Noce asupra actualismului lui Gentile, în care acesta identifică o coexistență originală a elementelor activismului marxist alături de cele ale gândirii lui Gioberti: în actualism, el vede astfel o singulară „coincidență între marxismul disociat, ca filozofie a praxisului, de materialism, și giobertism [dissociat], ca filozofie a creației, de platonism și ontologism [1230]". Gândirea lui Gentile își are astfel originea într-o sinteză a activismului marxist și a filosofiei creației a lui Gioberti, dar lipsită de elementul teist și transcendent. În Gentile, Gentile discerne o imanentizare a teologiei creștine, în care divinul este complet redus la activitatea conștiinței umane: în actualismul lui Gentile, nu există alt Dumnezeu decât spiritul uman și multiplele sale producții. Totuși — subliniază Del Noce — trăsătura distinctivă a lui Gentile este că, spre deosebire de pozitiviști și marxiști, el nu se opune religiei sau chiar

---

[1228] Vezi G. GENTILE , ORIGINS *and Doctrine of Fascism,* Littorio, Roma 1929; I DEM , *Ce este fascismul,* Vallecchi, Florența 1925; I DEM , *Fascism and Culture,* Treves, Milano 1928. Vezi și A. D EL N OCE , *The Idea of the Risorgimento as a Philosophical Category in Giovanni Gentile,* „Giornale critico della filosofia italiana", LXVII, 2, 1968, pp. 163-215.

[1229] A. D EL N OCE , *Analiza limbajului,* «Il Popolo Nuovo», anul I, nr. 14, sâmbătă 12 - duminică 13 mai 1945, p. 3; textul articolului a fost reprodus în I DEM , *Scrieri politice 1930-1950,* editat de T. Dell'Era, Rubbettino, Soveria Mannelli 2001, pp. 63-65, p. 64. Vezi și I DEM , *Fascism și filosofie,* în J. J ACOBELLI (ed.), *Fascism și istorici astăzi,* Laterza, Roma-Bari 1988, pp. 51-58.

[1230] A. DEL N OCE , Giovanni *Gentile. Pentru o interpretare filosofică a istoriei contemporane,* Il Mulino, Bologna 1990 [lucrare publicată postum], p. 93. Vezi și I DEM , *Note despre Gentile timpuriu și geneza actualismului,* «Giornale critico della filosofia italiana», LXVII, 2, 1968, pp. 163-215.

catolicismului: mai degrabă, își propune gândirea drept „adevărata religie", ca însăși întruchiparea catolicismului [1231]. Observăm că Gentile identifică două tradiții distincte în cadrul Risorgimento-ului: una mai materialistă și secularistă (reprezentată de Ferrari și Cattaneo), care a condus ulterior la transformismul lui Giolitti; cealaltă, mai creștină prin natura ei (Gioberti, Rosmini și Mazzini înșuși), caracterizată de dorința unei misiuni civilizatoare. Gentile intenționează să continue această ultimă linie a Risorgimento-ului, transformând creștinismul în activism etic și punând în Mussolini speranțele pentru realizarea istorică concretă a idealurilor Risorgimento-ului. Adevăratul scop al gândirii lui Gentile era, așadar, o reformă religioasă și politică a culturii italiene: în fascism, cel puțin până la Pactele Lateran din 1929, el a identificat forța ideologică capabilă să atingă acest scop.

Gentile — avertizează Del Noce — pare a fi adevăratul moștenitor spiritual al Risorgimento-ului, o mișcare care își propune *să perficere et conficere,* să-l desăvârșească și să-l ducă la bun sfârșit, prin potențialul politic al fascismului, oferindu-i însuși cele mai solide fundamente filosofice și ideologice. Subliniem că, mai ales din comparația cu gândirea lui Rosmini și Gioberti, Gentile elaborează o noțiune de Risorgimento ca o categorie filosofică — simetrică cu cea de revoluție provocată de Marx — care trebuie plasată la temelia

[1231] Reluând ideea lui Gioberti despre *poligonie,* adică multiplele expresii posibile ale catolicismului, Gentile merge până la a afirma că se simte profund catolic: aceasta este, desigur, o formă religioasă departe de dogmele catolicismului romano. În acest sens, el afirmă: „Îmi repet, așadar, mărturisirea de credință, fie că celor care ascultă le place sau nu: sunt creștin. Sunt creștin pentru că cred în religia spiritului. Dar vreau să adaug imediat, pentru a evita orice neînțelegere: sunt catolic. Și nu doar de astăzi; să fie și acest lucru foarte clar. Strict vorbind, sunt catolic din iunie 1875, adică de când sunt în lume" (G. GENTILE , *Religia* MEA [prelegere ținută la Universitatea din Florența pe 9 februarie 1943], în I DEM , *La Religione,* Sansoni, Florența 1965, pp. 403-426 , p. 406). Despre renașterea de către Gentile a ideii de *poligonie în catolicism* , vezi A. D EL NOCE , *Polygonia Gentile și Giobertiană,* «Giornale critico della filosofia italiana», LXVIII, 2, 1969, pp. 222-285.

ideologiei fasciste [1232].

3. Risorgimento-ul ca „restaurare a valorilor": o posibilă reapropriere a gândirii lui Rosmini

Viziunilor Risorgimento exprimate de Gentile și Croce, Del Noce propune o alternativă capabilă să rămână fidelă tradiției creștine și să pună baze solide pentru democrație, pentru un regim politic respectuos față de persoana umană și opus oricărei forme de totalitarism. Prin urmare, este de înțeles de ce Del Noce redescoperă potențialul remarcabil conținut în gândirea lui Antonio Rosmini, care - așa cum afirma în 1982 - „i se pare singurul predicator politic al Risorgimento-ului care poate fi continuat [1233]". El observă pe bună dreptate că gândirea lui Rosmini rămâne dificil de etichetat: „nu poate fi inclusă fără rezerve decisive în gândirea liberală, nici în gândirea liberală catolică, nici în gândirea tradiționalistă, nici în gândirea reacționară, nici în gândirea neo-guelfă, nici în gândirea romantică medievală [1234]". O linie fructuoasă de interpretare a filosofiei politice a lui Rosmini, conform lui Del Noce, este cea inaugurată de Giuseppe Capograssi și continuată de Mario D'Addio, care l-a opus radical pe Hegel cu Rosmini, Statul etic teoretizat de Hegel cu concepția personalistă tipic rosminiană [1235]. Del Noce, urmând lecția lui Capograssi, observă că *Filosofia Dreptului a lui Hegel* este exact antiteza celei a lui Rosmini:

[1232] Vezi G. GENTILE , *Rosmini și Gioberti,* [ediția originală 1898], Sansoni, Florența 1958.

[1233] A. D EL N OCE , *Câteva condiții pentru redescoperirea lui Rosmini politicianul,* cit., p. 233.

[1234] *Ibidem,* p. 235.

[1235] , vezi G. CAPOGRASSI , *Dreptul conform lui Rosmini,* «Revista Internațională de Filosofie a Dreptului», 20, 1940, pp. 214-245; IDEM , *Relevanța și irelevanța lui Rosmini,* editat de V. Lattanzi, Sodalitas, Stresa 2001; M. D' ADDIO , *Introducere în Rosmini,* în A. ROSMINI , *Filosofia politicii,* Marzorati, Milano 1972; M. D' ADDIO , CONCEPTUL *de filosofie a politicii la Antonio Rosmini,* în F. TRANIELO și G. CAMPANINI (eds.), *Filosofie și politică. Rosmini și cultura Restaurației,* Morcelliana, Brescia 1993; M. D' ADDIO , *Libertate și împlinire. Politică și dinamică socială la Rosmini* , Studium, Roma 2000.

prima este, de fapt, centrată pe primatul absolut al Statului, considerat chiar „intrarea lui Dumnezeu în lume (*der Gang Gottes in der Welt*)" [1236], în timp ce cea de-a doua este centrată pe noțiunea de persoană umană, văzută ca însăși sursa dreptului. La Rosmini, persoana este considerată „lege subsistentă" [1237]: această concepție juridică protejează drepturile individului în fața oricărei interferențe atotcuprinzătoare din partea Statului-Leviatan. În primul rând, se află persoana și drepturile sale inalienabile (libertățile individuale și proprietatea privată), așa cum sunt formulate emblematic de gândirea liberală a lui Locke, și abia în al doilea rând, Statul și instituțiile sale: cu alte cuvinte, Statul este cel care servește cetățeanul și nu invers. În *lucrarea „Filosofia politicii" a lui Rosmini* , în special în partea a II-a a capitolului XIV, intitulată „ *Societatea și sfârșitul ei",* Del Noce găsește concepte filosofico-juridice fundamentale capabile să contracareze *ex principiis* orice tip de statolatrie și totalitarism. Perspectiva politică a lui Rosmini este în care libertatea individuală, considerată însăși sursa legii, este „limita" oricărui posibil abuz de putere din partea statului și constituie scopul vieții sociale [1238].

[1236] G. W. F. HEGEL , *Schițe ale filosofiei dreptului,* [ediție originală: Berlin 1820], traducere italiană și editare de V. Cicero, Rusconi, Milano 1996, § 258.

[1237] A. ROSMINI , *Filosofia dreptului,* [ediția originală 1841-1845], editat de R. Orecchia, Ed. Nazionale, Cedam, Padova 1967, voi. eu, p. 192 .

[1238] Pe această temă, vezi D. ZOLO , IL *personalismo rosminiano. Studio sul pensiero politico di Rosmini,* Morcelliana, Brescia 1963. Observăm că până și tânărul Norberto Bobbio era fascinat în anii 1940 de o filozofie centrată pe ideea de persoană: el, similar lui Del Noce, o considera o filozofie capabilă să protejeze drepturile individului în opoziție cu posibila interferență a statului autoritar. Să ne amintim că discursul său inaugural din 1946 de la Universitatea din Padova a fost dedicat *Persoanei și Statului:* „Omul, în măsura în care devine persoană, depășește continuu Statul și, prin urmare, nu poate fi complet închis în limitele Statului, deoarece de acesta depinde însăși capacitatea sa de a lărgi orizonturile propriei umanități, de a-și întări propria personalitate morală, care se desăvârșește doar în libertatea necondiționată a conștiinței" (N. BOBBIO , L' *uomo e lo Stato,* eseu republicat în I DEM , *Tra due repubbliche. Alle origini della democrazia italiana,* Donzelli, Roma 1996, p. 83). Spre deosebire de Del Noce, Bobbio caută o valoare seculară pentru personalism și se inspiră din tradiția kantiană. Uneori nu se subliniază suficient faptul că, pentru Bobbio, personalismul era matricea filosofică a teoriilor sale despre toleranță

Gândirea lui Rosmini este redescoperită și valorizată de Del Noce și pentru că conține principiile fundamentale pentru o opoziție decisivă față de toate acele forme de perfecționism politic care au caracterizat secolul al XX-lea. Rosmini definește perfecționismul ca fiind „acel sistem care crede că perfecțiunea este posibilă în treburile umane și că sacrificiile prezintă un bine pentru perfecțiunea viitoare imaginată”. [1239]În acest sens, subliniază Del Noce, formele de perfecționism politic pot fi cu siguranță considerate totalitarismele secolului al XX-lea (marxismul sovietic, fascismul și nazismul), care au încercat să creeze „state ideale” și „paradisuri pe pământ” devorând, adesea cu o violență fără precedent, drepturile indivizilor.

Pentru Del Noce, gândirea politică autentic creștină, precum cea exprimată de Augustin de Hipona și Rosmini, este inerent antiperfecționistă și opusă oricărei forme de „sacralizare a politicii [1240]”.

și relativism tolerant. În *Adevăr și libertate* (1960), el afirmă: «Faptul că adevărul este personal înseamnă, în cele din urmă, că multiplicitatea adevărurilor este justificată de multiplicitatea și ireductibilitatea persoanelor. [...] Personalismul este cea mai radicală încercare de a recunoaște înmulțirea infinită a adevărurilor și în același timp de a respinge soluția sceptică» (N. BOBBIO, *Adevăr și libertate,* în Idem, *Elogio della metezza e altri scritti morali,* Linea d'ombra, Milano 1994, pp. 64-65). Bobbio a fost prieten cu Del Noce și deseori și-a confruntat critic tezele istoriografice și politice: vezi în acest sens N. BOBBIO, *Del Noce: fascismo, comunismo, liberalismo,* în Aa. Vv., *Augusto Del Noce. Il problema della modernità,* Studium, Roma 1995, p. 165-184; L. CEDRONI, „NORBERTO *Bobbio and Augusto Del Noce: A Dialogue on Freedom”,* în C. Vasale și G. Dessì (eds.), *Augusto Del Noce and Freedom. Întâlniri filosofice,* cit., pp. 167–179.

[1239] A. ROSMINI, *Filosofia politicii,* [ediție originală 1839], editată de S. Cotta, Rusconi, Milano 1985, p. 137.

[1240] Unul dintre meritele teoretice ale propunerii lui Del Noce, în opinia noastră, poate fi găsit în recuperarea relației dintre transcendență și politică: transcendența, a cărei expresie emblematică este persoana umană, evită tentația omniprezentă de a „sacraliza politica”. În perspectiva iudeo-creștină, doar Dumnezeu, a cărui *imagine este omul,* este Absolutul și Domnul: toate celelalte sunt relative, finite, trecătoare și falibile. În această concepție religioasă, chiar și puterea politică este desacralizată și relativizată. În acest sens, Dario Antiseri, propunând o formă de liberalism deschisă transcendenței creștine, a observat corect: „Odată cu mesajul creștin, a izbucnit în lume ideea că puterea politică nu este stăpâna conștiinței individuale, ci că este conștiința

După cum am menționat deja, răul în perspectiva creștină este întotdeauna considerat ceva ineliminabil din istorie: fiind rodul păcatului originar, răul - atât *intern* , cât și social - poate fi învins doar într-o dimensiune metaistorică și de dincolo de lume. *Libido sciendi, sentiendi et dominandi* - cele trei aspecte ale păcatului originar conform Părinților Bisericii - nu pot fi eliminate definitiv din istorie, deoarece este un element constitutiv al naturii umane. Prin urmare, perfecționismele politice sunt întotdeauna destinate eșecului în încercarea lor de „auto-răscumpărare a omului și a istoriei", în căutarea unei mântuiri pe deplin umane și pământești.

Observăm, însă, că perspectiva lui Del Noce nu coboară niciodată în pesimism sau quietism. La fel ca Rosmini, el „nu exclude ideea de perfectibilitate, ci, dimpotrivă, dorește să promoveze căutarea nesfârșită a acesteia. Aceasta înseamnă că lupta împotriva răului și urmărirea unei perfecțiuni din ce în ce mai mari este sarcina individului și, prin urmare, o luptă care poate, da, să minimizeze răul care poate fi învins în acel moment și în acel punct precis, dar nu să-l stingă de la rădăcină [1241]". Antiperfecționismul politic propus de Rosmini și preluat de Del Noce este, așadar, combinat cu un realism care concepe acțiunea guvernamentală „nu în numele unor legi perfecte, care ar fi o iluzie și o înșelăciune, ci a unor legi mai bune " [1242].

De un interes deosebit pentru noi este faptul că printre formele de perfecționism politic examinate – și denunțate *ante litteram* de Rosmini – Del Noce plasează nu doar totalitarismul secolului al XX-lea, ci și legătura dintre liberalism și libertarianism, ceea ce astăzi am numi neoliberalism: „Perfectismul", notează el, „este esențial pentru forma clasică de liberalism legată de libertarianism, adică pentru forma a tot

---

fiecărui om cea care judecă puterea politică. Pentru creștin, numai Dumnezeu este Domnul, Absolutul. Statul nu este Absolutul: *Káysar* nu este *Kyrios.* Și odată cu aceasta, puterea politică a fost desacralizată, ordinea lumească relativizată, iar cererile lui Cezar supuse judecății de legitimitate de către conștiințe inviolabile, de către oameni «făcuți după chipul și asemănarea lui Dumnezeu»» (D. A NTISERI , *Liberalismul catolic italian de la Risorgimento până în zilele noastre,* Rubbettino, Soveria Mannelli 2010, p. 5).

[1241] A. D EL N OCE , *Câteva condiții pentru redescoperirea lui Rosmini omul politic,* cit., p. 242.

[1242] *Ibidem*

acelui liberalism englez, de la Locke la Hume, de la Smith la Bentham, pe care Rosmini nu întâmplător îl combate. O analiză mai aprofundată ar arăta permanența tipului perfecționist [și] în liberalismul conservator [1243]". Prin aceste afirmații, Del Noce nu intenționează să subestimeze marea contribuție a tradiției liberale engleze la problema drepturilor personale: mai degrabă, el dorește să critice categoria de „individualism posesiv" din care provine liberalismul/liberismul ca formă de perfecționism [1244], o categorie care separă brusc etica de politică, transformând-o pe aceasta din urmă într-o practică egoistă, cinică și machiavelicistă. Pornind de la lecția lui Rosmini, Del Noce preia categoria Risorgimento-ului ca „renaștere a valorilor etice pentru practica politică": în acest sens, această categorie apare și pentru a contracara nihilismul, înțeles și ca „reducerea oricărei valori la valoare de schimb [1245]". Chiar și urmând unele sugestii speculative ale lui Michele Federico Sciacca, Del Noce subliniază că gândirea lui Rosmini, cu concepția sa despre Risorgimento, ar putea fi capabilă să stăvilească nihilismul nietzschean care caracterizează din ce în ce mai mult cultura occidentală, determinând o „societate opulentă", cinic individualistă, hedonistă și tehnocratică: la fel ca Sciacca, Del Noce îl vede și pe „Nietzsche ca profet al nihilismului ca urmare a filosofiei raționaliste moderne, pe Rosmini ca singurul gânditor a cărui profunzime a filosofiei ar putea face această profeție zadarnică" [1246]. Prin urmare, prin reaproprierea aspectelor centrale ale perspectivei lui Rosmini, Del Noce propune categoria „Risorgimento ca restaurare adevărată, în sensul că este restaurarea valorilor și nu a ordinelor

---

[1243] *Ibidem,* p. 243.

[1244] Ideea că „știința politică modernă" și liberalismul englez însuși au provenit dintr-o viziune negativă asupra omului, caracterizată de un „individualism posesiv" radical, este bine exprimată în celebrul volum al lui Crawford B. Macpherson , * The *Political Theory of Posesive Individualism: Hobbes to Locke*,* Oxford University Press, Oxford 1962; traducere italiană de S. Borutti, * *Freedom and Property at the Origins of Bourgeois Thought*. *Theory of Posesive Individualism from Hobbes to Locke*,* Prefață de A. Negri, Isedi, Milano 1973.

[1245] A. D EL N OCE , *Câteva condiții pentru redescoperirea lui Rosmini omul politic,* cit., p. 243.

[1246] *Ibidem,* p. 245.

istorice [precum cele ale *ancien régime*]” [1247].

Urmărind o călătorie „cu Rosmini, dincolo de Rosmini”, Del Noce este sigur că va oferi răspunsuri valide la criza lumii contemporane, o criză cauzată în mare măsură de prevalența unui „liberalism fără fundamente și a unei etici fără adevăr”. În urma gândirii lui Rosmini, metafizica creștină este din nou propusă ca fundament speculativ al eticii și o practică politică cu adevărat liberală. Del Noce subliniază că „doar cel mai riguros catolicism ortodox poate găsi un punct de întâlnire cu spiritul liberal”. [1248]În Rosmini, Del Noce identifică o formă de catolicism capabilă să se implice în modernitate și să propună o perspectivă liberală bogată în preocupări etice și sociale.

În concluzie, putem afirma că, prin reapropierea gândirii rosminiene, Del Noce oferă fundamente metafizice solide ideii de Risorgimento care, în opinia sa, trebuie configurat ca o „restaurare a valorilor” și, prin urmare, singura „revoluție pașnică în democrație” posibilă [1249].

[1247] *Ibidem,* p. 250. Vezi și MF S CIACCA , *La filosofia morale di A. Rosmini,* [prima ediție: Florența 1938], editat de U. Muratore, Sodalitas, Stresa 1999 3. Prin urmare, Del Noce împărtășește aceste afirmații semnificative ale lui Sciacca: «După cea a Sfântului Toma, rosminianul este cel mai complet și original sistem de filosofie creștină. Rosmini a sondat gândirea umană și a constatat că aceasta este de la Dumnezeu și este făcută să tindă spre Dumnezeu. Filosofia creștină, așadar, de fapt și de drept, ca utilizare creștină a rațiunii și ca vocație intrinsecă a gândirii la transcendență, fără a amesteca și confunda naturalul și supranaturalul. Aici rezidă spiritul rosminianismului, care poate fi considerat spiritul întregii gândiri italiene din prima jumătate a secolului al XIX-lea aproximativ» (MF S CIACCA , *Filosofia în epoca Risorgimento-ului,* Vallardi, Milano 1948, p. 297).

[1248] A. D EL N OCE , *Catolicism și spirit liberal,* în «Libro aperto», 42, mai-iunie 1987, p. 27.

[1249] În ceea ce privește conceptul de Risorgimento ca „revoluție în democrație”, Del Noce s-a comparat în mod deosebit cu perspectiva lui Franco Rodano exprimată de F. R ODANO , *Risorgimento e democrazia,* «Rivista trimestrale», 1, martie 1962. Vezi A. D EL N OCE , *Risorgimento e democrazia, în* I DEM , pp. 301-316.

Studiul IV

De la „tomismul esențial” la o critică a modernității. Perspectiva filosofică a lui Cornelio Fabro

„Coerența încăpățânată cu care filosofia modernă a dus la bun sfârșit principiul imanenței obligă gândirea creștină să se ridice la punctul de vedere teoretic, prin care gândirea își pune începutul în ființă, iar rațiunea poate face «trecerea spre Absolut»” [1251].

1. Un itinerar de studii *ad mentem Sancti Thomae*

Cornelio Fabro a fost considerat, pe bună dreptate, „cel mai valid și autoritar exponent al neotomismului în Italia [1252]”. El reexaminează și revitalizează marile idei ale gândirii lui Aquinas, plasându-le într-o strânsă comparație critică cu gândirea filosofică modernă și contemporană. În special, putem spune că îl recitește pe Sfântul Toma, evidențiind nucleul original al poziției sale metafizice: doctrina participării ontologice, care postulează ființa infinită a lui Dumnezeu *(Ispum esse subsistens)* ca fundament al ființelor create și finite. În acest sens, Fabro vede în metafizica tomică singura mare excepție de la acea uitare a ființei *(Vergessenheit des Seins)* care - potrivit lui Heidegger - a caracterizat metafizica occidentală de la Platon la Nietzsche.

În studiul nostru, examinăm cele mai semnificative elemente care au caracterizat parcursul filosofic al lui Fabro, subliniind rodnicia propunerii sale speculative, pe care a descris-o cu formula „tomism esențial”. Acesta este un „tomism care nu constă într-un sistem închis de adevăruri definite, ci dintr-o serie de principii valide, capabile să

[1251] C. F ABRO , *Sfântul Toma înainte de gândirea modernă,* în A A . V V ., *Rațiunile tomismului,* Edizioni Ares, Milano 1979, p. 69.

[1252] B. M ONDIN , *Metafizica Sfântului Toma de Aquino și a interpreților săi,* EDS, Bologna 2002, p. 97.

împingă gândirea spre cuceriri mereu noi și profunzimi mereu mai mari ”[1253].

Andrea Dalledonne, elev al lui Fabro, a rezumat pe bună dreptate întreaga activitate speculativă a filosofului friulian în patru puncte cheie: «1) regândirea critico-teoretică a tomismului; 2) studiul genetic-critic al esenței antropocentrice a gândirii moderne; 3) interpretarea și recunoașterea validității și originalității pe plan existențial creștin, precum și pe cel speculativ, a exigențelor lui Kierkegaard pentru a apăra demnitatea omului individual în raport cu Absolutul și, mai ales, a adevărului etern al creștinismului, în opoziție cu gândirea modernă care demolează orice transcendență; 4) critica radicală a neînțelegerii fundamentale a teologiei progresiste actuale care a indus a priori-ul modern în fundamentul dogmaticii și moralității» [1254].

Numeroase lucrări corespund acestor patru faze ale călătoriei lui Fabriano, care au găsit o rezonanță largă atât în Italia, cât și în străinătate. Interpretarea gândirii tomiste ca filosofie bazată pe ideea participării ontologice este abordată în următoarele volume: *Noțiunea metafizică de participare după Sfântul Toma* (1939; ediția a II-a 1950; ediția a III-a 1963); *Percepție și gândire* (1941; ediția a II-a 1962); *Participare și cauzalitate* (Univ. de Louvain, Chaire Card. Mercier, 1954), lucrare publicată în italiană în 1960: *Participare și cauzalitate* ; *Exegeză tomistă* (1969); *Introducere în Sfântul Toma. Metafizica tomistă și gândirea modernă* (1983; ediția a II-a 1997). Cele două volume substanțiale, *Introducere în ateismul modern* (1964; ediția a II-a, 1969), sunt dedicate analizelor genezei imanentismului modern: lucrarea a fost tradusă în engleză de A. Gibson cu titlul „ *Am plecat în exil. Ateismul modern”* (The Newman Press, New York, 1968) și a servit drept text de bază al lui Fabro pentru cursul pe care l-a ținut în 1965 la Universitatea Notre Dame din Indiana (SUA). Alte lucrări importante despre filosofia modernă și contemporană în care se implică și cu Hegel și Heidegger sunt: *De la ființă la existență* (1957) și *Rugăciunea în gândirea modernă* (1979; ediția a II-a, 1985).

[1253] A. L IVI , *Cornelio Fabro și dialogul dintre tomism și gândirea modernă,* în I DEM , *Filosofia și istoria ei,* Vol. III, volumul 2, *Secolul al XX-lea,* Società Editrice Dante Alighieri, Città di Castello (PG) 1997, p. 636.

[1254] A. D. ALLEDONNE , *Note despre gândirea și opera părintelui Cornelio Fabro,* «Le panarie», septembrie 1977, p. 5.

O a treia linie de cercetare care aprofundează și dezvoltă concluziile celor anterioare poate fi identificată în lucrările dedicate lui Kierkegaard și existențialismului secolului al XX-lea. Pornind de la aceste lucrări istoriografice, Fabro caută să propună o „filosofie a libertății" care își găsește fundamentul în Absolut. Din această perspectivă, trebuie înțelese traducerile lui Fabro ale *Jurnalului lui Kierkegaard* și ale altor lucrări, precum și volumele *Între Kierkegaard și Marx. Pentru o definiție a existenței* (1952, ediția a II-a 1978) și *Reflecții asupra libertății* (1983).

Fabro a fost un polemist energic. Această natură critică puternică reiese din scrierile în care se implică alături de Antonio Rosmini [1255], de poziția ontologică a lui Emanuele Severino [1256]și mai ales în lucrările dedicate cotiturii antropologice și progresiste din teologia secolului al XX-lea: *Cotitura antropologică a lui Karl Rahner* (1974) și *Aventura teologiei progresiste* (1974).

Concomitent cu producția sa filosofică, Fabro a scris și numeroase broșuri și *conferințe rafinate* , de natură teologică și spirituală. Astfel sunt, de exemplu, colecțiile de omilii duminicale [1257]și miscelanea *Profiluri de sfinți* (1957), care conține articole interesante despre spiritualitatea Gemmei Galgani, a Sfântului Pius al X-lea și a Edith Stein.

Pe 11 aprilie 2002, Superiorul General al Institutului Cuvântului Întrupat, Părintele Carlos Miguel Buela, a lansat „Proiectul Cultural Cornelio Fabro", care își propune să conserve și să disemineze întreaga producție intelectuală a filosofului friulan, făcând-o accesibilă atât în format tipărit, cât și digital (cu audio, video și text). Printre marile merite ale „Proiectului Cultural" se numără, fără îndoială, inițierea publicării *operelor complete ale lui Fabro* , o inițiativă majoră sub

---

1255 Vezi C. F ABRO , *Enigma Rosmini. Note de arhivă despre istoria celor trei procese (1849, 1850-1854, 1876-1887),* Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1988. Această cercetare asupra fazelor proceselor Rosmini a fost comandată lui Fabro de Papa Paul al VI-lea în 1970.

1256 Vezi I DEM , *Alienarea Occidentului. Observații asupra gândirii lui E. Severino,* Quadrivium, Genova 1981.

1257 Vezi I DEM , *Evangheliile duminicilor,* în *Opere complete ale lui Cornelio Fabro,* Edivi, Roma 2010, vol. 15. Aceasta este o serie de omilii ținute la Radiodifuziunea italiană (Program național) în anii 1954-55.

auspiciile CNR (Consiliul Național de Cercetare). Prima ediție *a operelor complete a fost publicată în martie 2004* de editura EDIVI din Roma: lucrarea nepublicată a lui Fabro, „ *Prima reformă a dialecticii hegeliene".* Până în prezent au fost tipărite doisprezece volume; catalogul include peste o sută de volume (volume publicate de autor, dar care nu mai sunt tipărite, lucrări nepublicate, note de curs, omilii și corespondență). Lucrările la *Opera Omnia sunt conduse cu expertiză de Părintele Elvio Celestino Fontana. Publicarea „Operelor selectate ale lui Cornelio Fabro" a fost anunțată și în aprilie 2007. Operele lui Fabro* sunt în prezent traduse atât în spaniolă, cât și în engleză.

2. Note biografice

După cum am văzut, cercetarea lui Fabro este **ad mentem Sancti Thomae*:* se desfășoară ca o * *Erneuerung des Thomismus*,* ca o „reînnoire a tomismului" sau, mai bine, ca o regândire viguroasă a presupunerilor speculative care au motivat propria cercetare filosofică a lui Aquinas. Această regândire are loc într-o colaborare critică fructuoasă cu modernitatea filosofică: atât cu geneza ateismului modern, cât și cu autori precum Kierkegaard, care au pus baze solide pentru o „filosofie a libertății" reînnoită.

Cornelio Fabro s-a născut în Flumignano di Talmassons (lângă Udine) pe 24 august 1911. În 1928, după ce și-a terminat studiile la Scuola Apostolica Bertoni, a intrat în ordinul religios al Stigmatinilor. Încă din tinerețe, Fabro a fost un student pasionat al filosofiei și teologiei. Mai târziu, își amintește încă importanța primelor sale întâlniri cu textele filosofice din anii de liceu: „prima lectură captivantă a *Fedonului* lui Platon " [1258]și educația sa filosofică din manualele lui Rodolfo Mondolfo și Ludovico Limentani. Și-a terminat studiile la Universitatea Laterană, unde în 1931 a susținut o teză intitulată „ *Obiectivitatea principiului cauzei și critica lui David Hume".* În 1934, a câștigat Concursul Internațional al Academiei Romane Sfântul Toma

[1258] C. F ABRO , *Note despre un itinerariu. Versiune completă a celor trei versiuni cu secțiuni nepublicate,* editată de R. Goglia și E. Fontana, Edivi, Segni - Roma 2011, p. 29. Cele trei versiuni ale acestor memorii autobiografice datează din 1980.

cu o disertație pe tema: „ *Principiul cauzei (originea psihologică, formularea filosofică, valoarea universală și necesară").* Fabro își amintește că suma câștigată la concurs i-a permis să creeze primul nucleu al unei biblioteci personale care, de-a lungul anilor, a fost îmbogățită cu mii de volume (peste 20.000), acum colectate și catalogate sub numele de „Fondul Fabro" la Universitatea Pontificală a Sfintei Cruci (Roma) [1259].

Un aspect important al dezvoltării intelectuale a lui Fabro, uneori trecut cu vederea de către cercetători, l-au reprezentat primele sale studii științifice și biologice. Mai întâi la Universitatea Laterană și mai târziu la Universitatea Dominicană a Angelicumului, a colaborat cu profesorul Giuseppe Reverberi, care l-a introdus în cercetarea embriologiei și geneticii. Reverberi a căutat o reconciliere între noile descoperiri ale științelor naturale și perspectiva filosofică aristotelico-tomistă: a urmat, prin urmare, propunerile vitaliste, pe atunci în vogă, ale lui Hans Driesch. Fabro își amintește că „pentru a evidenția relația strânsă dintre biologie și filosofie, Reverberi a prezentat într-o zi în clasă traducerea franceză a lucrării lui Driesch , [1260]*Die Philosophie des Organischen,* cu prefața lui Jacques Maritain, în care steaua în ascensiune a neotomismului francez a interpretat *entelehia biologului-filosof german* ca fiind derivată direct din *«entelehia»,* care este, după cum se știe, conceptul fundamental al definiției sufletului de către Aristotel [1261]". Fabro a abandonat însă curând studiile științifice și s-a întors la cele filozofice din cauza unui „mic și aproape nesemnificativ incident academic" [1262]: în 1937 a avut o dispută cu profesorul Aldo Spirito, profesor de embriologie, pe tema naturii fenomenelor vitale și a comportamentului coloizilor în lumea anorganică. Fabro își amintește: „În focul discuției, profesorul a avut o criză de nervi și a

---

1259 O descriere detaliată a volumelor care alcătuiesc biblioteca lui Fabro este dată de A. A. CERBI , *Il „Fondo Fabro",* «Acta Philosophica. Rivista internazionale di filosofia», I, 13, 2004, pp.159-160.

1260 Vezi H. D RIESCH , *Philosophie des Organischen, Gifford-Vorlesungen gehalten an der Universitat Aberdeen in den Jahren 1907-1908,* W. Engelmann, Leipzig 1909 **.**

1261 C. F ABRO , *Note despre un itinerariu. Versiune completă a celor trei versiuni cu secțiuni nepublicate,* cit., p. 34.

1262 *Ibidem,* p. 39.

izbucnit: «Așadar, Fabro, du-te și fă filozofie!» Și astfel m-am întors complet la prima mea dragoste” [1263]. Totuși, pentru Fabro, paranteza studiilor biologice nu a fost lipsită de repercusiuni la nivel strict speculativ: a contribuit la orientarea atitudinii sale filosofice, *zu den Sachen selbst,* către concretețea lucrurilor în sine, adică către „observarea directă a fenomenelor vitale - inepuizabilă în varietatea și multiplicitatea formelor de dezvoltare” [1264]. Nu pare exagerat să spunem că realismul cognitiv, apărat cu înverșunare de Autor în studiile sale ulterioare împotriva oricărei forme de idealism și subiectivism, are și el fundamente științifice solide; Fabro afirmă că în cercetările experimentale efectuate în laboratoare „realitatea însăși este cea care te cuprinde și te obligă să te confrunți cu ea, fără a permite vagități pseudoteoretice și divagații semantice formale” [1265].

Ne vom concentra acum asupra câtorva etape semnificative din cariera didactică a lui Fabro. Din 1937 până în 1940, Fabro a fost lector de biologie și psihologie teoretică la Universitatea Lateran, unde i-a fost încredințat și un seminar de metafizică. În 1941, a fost numit profesor titular la Universitatea Urbaniana din Roma, devenind ulterior și decan al Facultății de Filosofie; în 1959, a fondat primul Institut de Istoria Ateismului din Europa, la aceeași universitate. După o scurtă perioadă didactică la Universitatea Catolică din Milano, s-a întors la Roma pentru a preda la Institutul Universitar de Educație Maria SS. Assunta (acum Lumsa), unde a ocupat și funcția de rector timp de mai mulți ani. În 1965 s-a mutat la Universitatea din Perugia și a predat acolo până în 1981. Fabro a fost, de asemenea, printre membrii fondatori ai SITA (Societății Internaționale a lui Toma d'Aquino), al cărei președinte a fost între 1985 și 1991. A murit la Roma pe 4 mai 1995. Pe mormântul său a fost așezată o piatră funerară cu inscripția latină *„scio cui credidi” (Scrisoarea a II-a către Timotei,* 1, 12).

[1263] *Ibidem.*
[1264] *Ibidem,* p. 36.
[1265] *Ibidem* .

3. Noutatea metafizicii tomiste: *actus essendi* și ideea participării ontologice

În 1939, la vârsta de doar 28 de ani, Fabro a publicat prima sa lucrare majoră despre hermeneutica tomistă: *Noțiunea metafizică de participare după Sfântul Toma de Aquino.* Această lucrare se încadrează cu siguranță în sfera largă a renașterii tomiste promovate de enciclica *Aeterni Patris* (1879) a lui Leon al XIII-lea și apoi de enciclica *Pascendi* (1907) a lui Pius al X-lea. Cu toate acestea, începând cu scrierile sale din tinerețe, Fabro s-a distanțat explicit de perspectiva aristotelică-tomistă așa cum era predată în universitățile și seminariile catolice, o perspectivă care nu a scos în evidență noutatea gândirii lui Toma, reducând-o pe aceasta din urmă la o „aristotelică creștină": aceasta este, în mare măsură, perspectiva aistorică și sistematică exprimată în tezele XXIV redactate și comentate de Monseniorul Guido Matiussi [1266].

Marea contribuție istoriografică și teoretică a lui Fabro constă în demonstrarea, pe baza unei filologii atente, a originalității absolute a conceptului tomist despre ființă *(esse ut actus):* acesta ar fi original atât în raport cu Aristotel, cât și cu ontologia (adesea formalistă și abstractă) dezvoltată de comentatorii moderni ai lui Toma, precum Gaetano și Francisco Suárez [1267]. Prin urmare, Fabro neagă unitatea substanțială a așa-numitei filosofii aristotelico-tomiste: Toma nu ar fi un simplu continuator al lui Aristotel, fără rupturi sau diferențe semnificative, ci un adevărat inovator [1268].

[1266] Vezi G. MATIUSSI , *Cele XXIV teze ale filosofiei Sfântului Toma,* Universitatea Gregoriană, Roma 1917, [19252].

[1267] În această privință vezi și C. FABRO , NEO- THOMISM *and Suarezism,* Divus Thomas, Piacenza 1941; editat de M. Lattanzio, Edivi, Roma 2005; I DEM , *Scurtă introducere în tomism,* Desclée & C. - Editori Pontifici, Roma 1960; editat de M. Lattanzio, Edivi, Roma 2007.

[1268] În ceea ce privește unitatea gândirii aristotelico-tomiste, Fabro s-a angajat și într-o dezbatere aprinsă cu iezuitul Carlo Giacon. Acesta din urmă a pus sub semnul întrebării tezele despre *esse-ul tomist* prezentate de Maritain, Gilson și Fabro însuși, afirmând că cei trei autori au acceptat în mare măsură învățătura lui Heidegger și au conceput însăși metafizica tradiției tomiste (în special „a

Filosoful friulian observă că la Aristotel conceptul de ființă *(tò òn)* se rezolvă în teorizarea substanței *(ousía)* care este sínolo, adică uniune, de materie *(hÿle)* și formă *(morphé):* în cartea a douăsprezecea a Metafizicii, *Stagiritul* , deși vorbește despre „primul motor" ca despre o „substanță suprasensibilă" care este gândirea pură *(nóesis noéseos),* nu ridică totuși teorizarea ființei dincolo de conceptele de substanță și formă (înțelese ca *entelécheia is próte).* Pornind de la Aristotel, dar mergând mult dincolo de naturalismul aristotelic, Toma de Aquino - subliniază Fabro - a ridicat speculația la actul prim și fondator al ființei (*actus essendi*), înțelegând-o pe aceasta din urmă ca fiind însăși originea tuturor ființelor finite. La fel ca Stagiritul, și Aquino încredințează metafizicii sarcina de a studia „ființa ca ființă", [1269]adică cel mai universal dintre toate conceptele. Totuși, spre deosebire de Aristotel, Aquinas caută să investigheze sursa originară a existenței ființelor, *Urspung-ul lor.* În această cercetare genetic-fundamentală, Toma de Aquinas — observă Fabro — folosește conceptul iudeo-creștin de creație (*creatio ex nihilo),* necunoscut lui Aristotel, pentru care, după cum se știe, materia era necreată și eternă. Fiecare ființă *(id quod habet esse*) își găsește, așadar, fundamentul într-un act de a fi (Dumnezeu ca *plenitudo essendi)* care este creator și este Cauza Primă: *causa universali essendi omnibus rebus et agendi omnibus rebus.* Urmându-l pe Fabro, putem spune că actul de a fi este „emergent" în raport cu toate entitățile finite, le întemeiază și le creează din nimic, dar în același timp le transcende: «Originalitatea teoretică a speculației Sfântului Toma cu privire la gândirea clasică, atât platonică, cât și aristotelică, precum și cu privire la gândirea patristică și speculația timpului său, a constat în scopul clar de a da *esenței* sensul de «act» emergent prin excelență» [1270].

---

doua scolastică" sau „scolastica barocă") ca o „uitare a ființei". Vezi C. GIACON , S. *Tommaso e l'esistenza come atto: Maritain, Gilson, Fabro,* «Medioevo», I, 1975, pp. 1-28.

[1269] ARISTOTEL , *Metafizică,* 1003 ; trad. it. de G. Royal, Rusconi, Milano 1993, p. 131: „Există o știință *(episteme)* care consideră ființa ca ființă *(teoria lui unu este unu)* și proprietățile *(ipotezei)* pe care le consideră concurează ca atare. Nu se identifică cu niciuna dintre științele particulare: de fapt, niciuna dintre celelalte științe nu consideră ființa ca fiind în universal *(kathólou),* ci, după ce a delimitat o parte a acesteia, fiecare studiază

Investigând sursele noțiunii tomiste de *ființă* , Fabro subliniază prezența unui element trecut cu vederea de o mare parte din neotomismul secolului al XX-lea: componenta platonică și neoplatonică a gândirii tomiste, care reiese mai ales din noțiunea de participare. El observă că ființa creaturilor, pentru Aquinas, este întotdeauna o „ființă prin participare".

Fabro scrie în notițele sale că „această întâlnire cu noțiunea de participare a fost decisivă pentru restul cercetării [sale], nu doar în studiul gândirii clasice și medievale în care aceasta devine signum *contradictionis* (operează în mod deschis, într-un mod pozitiv sau negativ), ci și pentru a se orienta asupra esenței și diverselor ramificații ale gândirii moderne, pe care a găsit-o fascinantă și stimulantă pentru convergența sa variată asupra omului și pentru afinitățile sale profunde cu noțiunea de participare pe care o întrezărise [1271]". Să ne oprim, așadar, asupra conturării intuiției fundamentale prin care Fabro recitește și interpretează cu originalitate întreaga gândire a Sfântului Toma și însăși modernitatea filosofică: ideea participării ontologice a ființelor finite în raport cu *Ipsum subsistens.*

Iată cuvintele evocatoare cu care Fabro își amintește de intuiția tinerească ce avea să formeze mai târziu firul călăuzitor al cercetării sale: „Întâlnirea cu noțiunea de participare ca cheie a hermeneuticii speculative la toate nivelurile a fost norocoasă, dar nu întâmplătoare. La începutul anului 1934, lucram la ultimele retușuri la *disertația mea* pentru concursul academic, dar nu mă simțeam în largul meu, chiar dacă mă aliniasem cu majoritatea tomiștilor și neoscolasticilor cu

caracteristicile acestei părți». Aristotel subliniază că cercetarea sa asupra ființei are un caracter protologic: adică își propune să investigheze «principiile și cauzele prime *(tàs archàs kai tàs akrotàtas aitías)»* ale mișcării în interiorul ființei. În acest sens, vezi studiile acum clasice ale lui P. A UBENQUE , Le problème de l'être chez Aristote, PUF, Paris 1962; P. R ICOEUR , *Être, essence et substance chez Platon et Aristote, [curs profesat la Universitatea din Strasbourg în 1953-1954],* Seuil, Paris 2011.

[1270] C. F ABRO , *Problematica esenței tomiste,* în I DEM , *Tomism și gândire modernă,* Universitatea Pontificală Laterană, Roma 1969, pp. 103-134 , p. 103.

[1271] C. F ABRO , *Note despre un itinerariu. Versiune completă a celor trei versiuni cu secțiuni nepublicate,* cit., p. 34.

pozițiile manualului lui [Salvatore Maria] Roselli [1272], principala sursă a lui Zigliara [1273]și a neotomismului. Într-o noapte, poate zdruncinat de o neliniște latentă, m-am trezit tresărind și am fost lovit de un gând care mi s-a părut simplu și radical: formula critică ultimă a principiului cauzalității nu poate fi decât cea cu care Sfântul Toma exprimă «dependența» primară și radicală a creaturii de Creator. M-am ridicat și am deschis prima parte a *Summei Theologiae* la q. 44, a. I *(„Utrum sit necessarium omne ens esse creatum a Deo")* și am găsit imediat formula radicală pe care o căutam: *„Necesse est dicere omne quocumque modo est, a Deo esse.* [...] *Perpartecipationem* [...]". ȘI Sfântul Toma a concluzionat că acesta a fost punctul de sosire atât al speculației platonice, cât și al celei aristotelice, întâlnirea esențială a celor mai mari doi gânditori ai lumii clasice, Platon și Aristotel [1274].

Ideea de participare devine pentru Fabro punctul de sprijin hermeneutic al gândirii tomiste: scoate la iveală matricea sa esențial platonică și dinamizează structurile sale speculative, distanțându-se totodată de ceea ce Étienne Gilson a definit drept „esențialismul" neotomismului și neoscolasticismului. Pentru Platon, participarea (*méthexis*)[1275] [1276]Ea exprimă legătura dintre Unu și mulți, dintre sfera inteligibilă și cea sensibilă: Aquinas - subliniază Fabro - preia această intuiție platonică, o combină cu creaționismul creștin și o așază la temelia relației dintre Dumnezeu și ființele finite. Din această perspectivă, fiecare *ens finitum* are un *esse participatum* care derivă direct din *Ipsum esse per esseiuiaiu* . Este o dependență reală a finitului de infinit, a creaturii de Creator.

Fabro observă, așadar, că la Sfântul Toma găsim o sinteză originală

[1272] Vezi MS ROSELLI , *Summa philosophiae,* 6 voi., Roma 1777-1783; Madrid 1788. În acest sens vezi EI N ARCISO , *The* Summa philosophica *of Salvatore Roselli and the rebirth of Thomism,* LATERAN University Press, Roma 1966.

[1273] Este vorba despre dominicanul Tommaso Maria Zigliara, căruia, după cum se știe, Papa Leon al XIII-lea i-a încredințat conducerea ediției romane (numită Leonină) a operelor Sfântului Toma. Manualul la care se referă Fabro este Summa philosophica in usum scholarum, publicată în 1876.

[1274] C. F ABRO , *Note despre un itinerariu. Versiune completă a celor trei versiuni cu secțiuni nepublicate,* cit., p. 34.

[1275] Vezi PLATON , FEDRU *83* a; *Parmenide* 131 a; *Republica* 402 c.

[1276] În acest sens, vezi THOMAS d'Aquino , *Summa Theologiae,* I , Q . 13, a. 11.

a platonismului și aristotelismului: în examinarea ființei și a caracteristicilor sale generale (substanță-accidente, materie-formă, act-potență etc.), el îl urmează pe Aristotel, în timp ce atunci când încearcă să întemeieze întreaga realitate pe actul de a fi *(actus essendi)* - adică pe Dumnezeu - recurge la ideea platonică de participare. În acest sens, Fernand Van Steenberghen, un mare istoric al gândirii medievale și profesor la Louvain, a subliniat corect că „pentru Fabro, Sfântul Toma unifică platonismul și aristotelismul într-o sinteză superioară printr-o *transpunere originală* a doctrinei participării. Adusă la nivelul cauzalității metafizice, participarea platonică se traduce, în *Doctor Communis,* în compoziția reală a *esse* și *essentia* în finit și cu dependența totală a finitului de influența creatoare a Ființei infinite; Compoziția *esse* și *essentia* , la rândul ei, duce la o extindere a noțiunilor aristotelice de act și potență, chemate acum să joace un nou rol în structura ontologică a compozitului finit. În cele din urmă, tomismul apare ca o întinerire și o adâncire originală a gândirii grecești. În ceea ce privește principalele sale surse, Fabro consideră că este un platonism specificat de aristotelism, chiar mai mult decât un aristotelism specificat de platonism [1277].”

Deja în lucrarea sa din 1939, Fabro distinge între o „participare predicamentală” și o „participare transcendentală”. Primul tip este cel în care ambii termeni ai relației (participant și participat) rămân la nivelul ființei, în substanțe finite, fără a se ridica la transcendența divină: „participarea predicamentală” poate avea loc, așadar, atât la nivel logic (participarea speciei la gen), cât și la nivel real (participarea materiei la formă). Modelul „transcendental” al participării este, în schimb, cel care are loc între *actus essendi* și ființele individuale: aici intrăm în planul propriu-zis metafizic și suprasensibil. Fabro clarifică

[1277] F. VAN Steenberghen , SIGER *de Brabant conform lucrărilor sale nepublicate,* Ediția Institutului Superior de Filosofie, Louvain 1942, Vol. II, pp. 481 și ss. Conform lui Van Steenberghen, „ *aceste opinii [ale lui Fabro] asupra metafizicii Sfântului Toma par corecte* ” (*ibidem*). Autorul lui Lovanio adoptă perspectiva lui Fabro și dezvoltă ideea tomasiană a participării în lucrarea *Mișcarea doctrinară a secolelor al IX-lea și al XIV-lea · în* [A.] F LICHE - V. MARTIN , *Historie de l'Église,* Bloud et Gay, Paris 1951, Vol . 13. Cf. și L. R OMERA , *A gândi ființa. Analiza cunoașterii „Actus essendi” după C. Fabro,* Éditions Scientifiques Européennes, Berna 1994.

faptul că, în sens metafizic, „a participa înseamnă a avea într-un mod «limitat», «particular», «imperfect» un act și o formalitate care în alte părți se găsesc într-un mod total, nelimitat, perfect [1278]". Prin aceste cuvinte, Autorul vrea să spună că ființa entităților nu se poate autojustifica fără referire la altceva decât ea însăși, la sursa sa originală: *actus essendi divin* . În special, specifică Fabro, forma *(eîdos/morphé) este* cea care participă la actul de a fi: aceasta din urmă comunică formei actualitatea care o face *principium essendi et agendi* al entității concrete. „Participarea transcendentală" este, așadar, punctul culminant al sistemului metafizic tomist, în care se stabilește un echilibru substanțial între imanență și transcendență: Dumnezeu este fundamentul ontologic al entităților individuale - ființa sa se reflectă în ele * *per potentiam**, **per essentiam** și **per praesentiam* * - dar nu este rezolvată total în ele. O „diferență ontologică" continuă să existe întotdeauna între **actus essendi** al lui Dumnezeu* și creaturi [1279]. Această *hiatus* între ființa în sine și ființa participată a creaturilor este reiterată de Fabro în cartea sa din 1960, *Partecipazione e causalità (Participare și cauzalitate):* în ea, el leagă și împletește ideea de participare (de origine platonică) cu cea de cauzalitate (de origine aristotelică) într-o sinteză rodnică: Dumnezeu este conceput ca fiind cauzalitatea divină a ființelor individuale. În acest fel, este protejată transcendența absolută a lui Dumnezeu și, în același timp, este exprimată imanența profundă a lui Dumnezeu care susține creația în ființa sa. Datorită împletirii fructuoase a conceptelor de participare și

---

[1278] C. FABRO , *Noțiunea metafizică de participare,* VITA e Pensiero, Milano 1939; SEI, Torino, 1950 [2], p. 361.

[1279] În acest sens, urmând lecțiile lui Fabro și Gilson, Battista Mondin a observat pe bună dreptate că „filosofia ființei a Sfântului Toma nu este pur și simplu ontologie, așa cum se întâmplă în filozofiile lui Parmenide și Heidegger; ci este o metafizică autentică. Speculația ontologică a Sfântului Toma depășește (*pe jumătate*) ființele și le asigură o bază foarte solidă, înrădăcinându-le în *esse ipsum subsistens.* În filosofia tomică a ființei, există un abis între ființe și ființă, o diferență calitativă infinită și nu doar cantitativă. Din acest motiv, se poate spune pe bună dreptate că cea a Sfântului Toma este singura metafizică autentică a ființei care a fost vreodată concepută, chiar dacă nu a fost niciodată teoretizată sistematic și nici elaborată în toate detaliile sale" (B. M ONDIN , *Metafizica Sfântului Tommaso d'Aquino și a interpreților săi,* cit., p. 82).

cauzalitate, la Sfântul Toma - subliniază Fabro - sunt depășite aporii atât ale platonismului, cât și ale aristotelismului: «Realitatea este că, strict vorbind, *în platonismul istoric, participarea elimină cauzalitatea* și acest lucru este valabil atât în sfera transcendentală, cât și în cea predicamentală: în prima, datorită separatismului formal [doctrina lui *chorimós]* care reduce esse-ul *la* «prima creatură» și, prin urmare, la o participare, în cea de-a doua, datorită separatismului real, prin faptul că participanții [adică entitățile] obțin o «similaritate» a actului participat și nu o participare de «derivare reală» a actului în sine [Platon era necunoscut conceptului biblic de creație]. De asemenea, strict vorbind, *în aristotelismul istoric, cauzalitatea anulează participarea:* [...] Dumnezeu, în bucuria supremă a Actului de a se cunoaște pe sine, nu poate admite amestecarea «altor» subiecte diferite de el însuși» [1280].

Ideile de participare ontologică și cauzalitate divină îl conduc pe Fabro să accepte ceea ce Gilson a definit drept „metafizica *Exodului":* la Sfântul Toma, conform lui Gilson și Fabro, rațiunea filosofică (*lógon didónai)* ar putea argumenta *per se ipsam* conținuturile pe care cartea *Exodului* le propune ca date revelate, adică natura lui Dumnezeu ca ființă supremă și creator [1281]. Mai mult, datorită conceptelor filosofice de participare și cauzalitate, discursul rațional despre Dumnezeu *per analogiam devine din nou posibil* , adică pornind de la constituția ontologică a ființelor: după cum se știe, doctrina *analogia entis* afirmă că se poate vorbi despre Dumnezeu și atributele sale pornind de la ființa

---

[1280] C. FABRO , *Participare și cauzalitate, SEI, Torino 1960* , pp. 317-318.

[1281] Când Moise l-a întrebat pe Dumnezeu care este numele lui pe Muntele Horeb, El a răspuns: „Eu sunt Cel ce sunt (în latină: *Ego sum qui sum;* în ebraică: *Ehjéh Aschér Ehjéh,* literal „Voi fi Cel ce voi fi")" *(Exodul,* 3, 14). Étienne Gilson dezvoltă interpretarea gândirii tomiste ca o „metafizică *a Exodului" ,* în special în a patra ediție a lucrării *Le Thomisme* (Vrin, Paris 1965). Trebuie menționat că această perspectivă hermeneutică a lui Gilson (și a lui Fabro) nu este scutită de dezbateri între cercetători: Klaus Kremer susține, de exemplu, inexistența unei „ *Exodmetaphysik* ", atribuind noțiunea tomistă a *acesteia mai ales surselor neoplatonice* : cf. K. K. REMER , *Filosofia neoplatonică a ființei și efectul ei asupra lui Thomas von Aquin* , Müller Verlag, Leiden 1966, în special pp. XXVI, 302-303, 383-391. Despre această temă, vezi și A. L IVI , *Étienne Gilson și «metafizica Exodului»,* în I DEM , *Creștinismul în filosofie. Problema filosofiei creștine în dezvoltările și perspectivele sale actuale,* Japadre, L'Aquila 1969, pp. 159-184.

creaturilor sau - așa cum spune Sfântul Paul - «a creatura mundi *per ea quae facta sunt»* (Ep. ad Rom., 1, 20), pornind de la lucrurile create. Prin urmare, Fabro recuperează lecția lui Erich Przywara despre posibilitățile analogiei, punându-se în contrast deschis cu teologul protestant Karl Barth și cu așa-numitul „barthism", care a avut și el o influență asupra teologiei catolice [1282].

După cum am menționat deja, Fabro a fost un om energic, cu o mare *tentă polemică* : nu a precupețit nicio critică, nici măcar la adresa contemporanilor săi tomiști, precum Jacques Maritain și Gilson. I-a criticat în special pe aceștia din urmă pentru că nu au explorat suficient sursele metafizicii lui Thomas și, mai ales, pentru că nu i-au recunoscut supremația în descoperirea ideii de participare ca piatra de temelie speculativă a tomismului. Iată afirmațiile lui Fabro dintr-o scrisoare referitoare la Gilson: „Ceva m-a lăsat întotdeauna puțin nesigur în legătură cu «calitatea metafizică» a operei sale și, în special: a) lipsa unui studiu critic-teoretic al surselor metafizicii esse-ului *tomist* ; de

---

[1282] Analogia *entis* este metoda teologică pe care Barth o consideră „însăși emblema teologiei catolice. Ideea că în realitatea umană și pământească există în mod obiectiv ceva analog realității lui Dumnezeu și că, prin urmare, conceptele care desemnează aceste realități pot fi, de asemenea, referite la realitatea divină, chiar dacă o înțeleg doar parțial" (F. ARDUSSO - G. FERRETTI - A. PERONE PASTORE - U. PERONE , Introduzione ALLA teologia CONTEMPORANEA , SOCIETÀ Editrice INTERNAZIONALE , *Torino* 1972, p. 38). O lucrare acum clasică pe această temă este cea a lui Erich Przywara, care a avut o dispută aprinsă cu Karl Barth tocmai pe tema cunoașterii analogice a lui Dumnezeu fondată pe principiul non-contradicției: vezi E. Przywara , *Analogia Entis - Metafisica. Structura originală și ritmul cosmic,* [prima ediție a volumului este din 1932, a doua ediție extinsă este din 1962], Vita e Pensiero, Milano 1995. Conform lui Karl Barth «analogia *entis* este drumul abominabil care merge de jos în sus, care pretinde să treacă de la pământ la misterul divin» (G. R EALE - D. A NTISERI , *La teologia protestante da Barth a Bonhoeffer,* în I DEM , *Storia della filosofia,* Vol. 10, Bompiani, Milano 2008, pp. 489-566, p. 493), este așadar rodul unei rațiuni umane prezumțioase și arogante. *Analogia entis* ar trebui înlocuită cu ceea ce Barth definește drept *analogia fidei:* „Calea cea dreaptă este cea care merge de sus în jos, cea a *analogiei fidei* : creștinul înțelege adevărurile creștine pornind de la credință și nu bazându-se pe propria rațiune. *Credința încetează să mai fie credință atunci când caută un sprijin rațional" (ibid.).*

unde și insistența sa în utilizarea *existenței* pentru *esse-ul tomist* ; b) desconsiderarea sa mărturisită pentru filosofia modernă, pe care o atinge *ex communiter dictis.* [...] Gilson, abia în 1942, pare să înțeleagă oarecum adevărata natură a *esse- ului tomist* . Acum știți [referindu-se la B. Mondin] că volumul meu de participare, unde se găsește pentru prima dată conceptul de *esse* ca act emergent (cred), este din 1939 (vezi pp. 190 și următoarele ale primei ediții). Prezentarea a fost absolut nouă și Gilson cu siguranță a văzut-o (avea volumul), dar nu spune nimic.

2) Un caz similar este valorizarea pentru a IV-a cale a *Prol.* al *Comm. In Jo.* a Sfântului Toma: un text notabil diferit de cel al Summei. Nimeni, din câte știu eu, nu vorbise vreodată despre ea. Subsemnatul a valorizat-o pentru prima dată într-o conferință a Academiei Sfântului Toma în 1954 (publicată în volum de Academie). Acum o văd citată pentru prima dată de Gilson în *Elementele filosofiei creștine* (traducere italiană, p. 148) fără nicio altă referință. Acest lucru nu mi se pare foarte generos și mi s-a spus că al meu nu este singurul caz» [1283].

Din cele evidențiate până acum, este clar cum Fabro, dintr-o perspectivă cognitivă, este un apărător ferm al realismului clasic și al „transcendentalului tomist": numai din această perspectivă Dumnezeu poate fi gândit ca o ființă obiectivă (*esse ut actus)* fără a deveni un simplu produs al conștiinței umane, așa cum se întâmplă adesea în filosofiile moderne ale *cogito-ului* (care dizolvă ființa în arcul experiențelor conștiente). În raport cu sensul kantian al „transcendentalului" - complexul de condiții formale prin care mintea determină cognitiv realitatea - Fabro afirmă necesitatea unei reveniri speculative la „transcendentalul tomist", singurul capabil să stabilească o relație solidă între ființă și gândire. Fabro observă că teoria cunoașterii a lui Kant degenerează în forme de scepticism: ea declară, de fapt, însăși fundamentul realității, și anume lucrul în sine *(das Ding an sich), necognoscibil.* Pentru a păstra cognoscibilitatea ființei în sine, trebuie să revenim la modelul epistemologic tomist, conform căruia cunoașterea este abstracție, intelegerea esenței lucrurilor materiale. Urmându-l pe Aquinas, obiectul principal al gândirii devine din nou, după gafele modernității, determinarea ființei și a caracteristicilor sale

[1283] FABRO către Battista Mondin din 22 decembrie 1964: textul scrisorii este citat în B. MONDIN , *Metafizica Sfântului Toma de Aquino și a interpreților săi,* cit., pp. 98-99.

fundamentale, adică *transcendentalia* sau *transcendentitia:* determinarea ființei ca *unum, verum, bonum* și *pulchrum* [1284]. Prin urmare, Fabro subliniază că „contactul ființei cu ființa este primul pas al gândirii [1285]", în caz contrar cunoașterea derivă inevitabil spre scepticism și nihilism. Pentru a reitera necesitatea acestui contact direct al gândirii cu ființa entității, Fabro se referă adesea la aceste zicale pregnante conținute în scrierile Sfântului Toma: *«Ens est illud quod primum cadit in conceptione humana» (In Boeth. De Trinitate I, 3 ad. 3*); « *Primum quod in intellectu cadit est ens, secundum vero negatio entis» (Pot.* IX 7 ad. 15); *«Id quod primum cadit in intellectu est ens. Unde unicuique apprehenso attributimus quod sit ens et per conseguens quod sit unum et bonum quae convertuntur cum ente" (Summa Theol.* I [a] -II [ae] , 55, 4 ad. 1).

4. Imanentismul filosofiei moderne

La începutul anilor 1960, în cultura italiană a apărut o amplă dezbatere despre ateismul contemporan, originile sale și implicațiile sale sociologice, etice și politice. Trei autori care au contribuit cu scrieri semnificative și controversate au fost Sabino Acquaviva cu *Eclipsa sacrului în civilizația industrială* (1961), Augusto Del Noce cu *Problema ateismului* (1964) și Cornelio Fabro cu *Introducerea la*

[1284] Din prima dintre *Quaestiones disputatae de veritate* rezultă că, potrivit lui Aquinas, există cinci moduri fundamentale de a fi: *res, unum, aliquid, verum, bonum.* (Vezi TOMA DE AQUINO , De *veritate,* q. 1, a. 1) Acestea sunt cinci proprietăți care transcend (îmbrățișează) toate sferele în care se articulează ființa: aceste proprietăți sunt numite (nu direct de Toma, ci de scolasticii care l-au urmat) *transcendentitia* sau *transcendentalia. În acest sens* , vezi ce scrie Lluís Clavell, care a fost și el elev al lui Fabro: L. CLAVELL , GLI *aspetti transcendentali dell'ente,* în L. CLAVELL - M. PÉREZ DE L ABORDA , *Metafisica,* Edusc, Roma 2009 [2], pp. 173-255. Pe lista celor cinci transcendentale, unii autori precum Antonio Rosmini și Jacques Maritain introduc un al șaselea: *pulchrum* (frumusețea). Filosoful francez consideră că aceasta este „splendoarea tuturor transcendentalelor reunite la un loc" (J. Maritain , *Art et Scolastique,* Librairie de l'Art Catholique, Paris 1920, nota 63).

[1285] C. F ABRO , *Transcendentalul modern și transcendentalul tomist,* «Angelicum», LX, 1983, pp. 534-558, p. 550.

ateismul modern în două volume (1964). Această dezbatere a fost declanșată și de documentele Conciliului Vatican II, care a început la Crăciunul din 1961: Conciliul a abordat problema ateismului mai ales în Constituția pastorală despre Biserica în lumea contemporană.

Conform lui Fabro, geneza ateismului secolului al XX-lea, devenit un fenomen de masă, se află chiar în originile modernității filosofice: în principiul imanenței inerent *cogito -ului cartezian* . În Descartes, subliniază el, gândirea umană și-a pierdut intenționalitatea ontologică fundamentală, a devenit autoreferențială și a pierdut din vedere relația sa cu ființa obiectivă. Odată cu cotitura carteziană, gândirea filosofică a suferit o *curvatio in se ipsum radicală* și a devenit în esență sceptică față de adevărata cognoscibilitate a ființei. Subiectivismul modern, acea linie de gândire care își are originea în Descartes și care și-a găsit ulterior împlinirea în Kant, Fichte și Hegel, a condus la o reducere substanțială a ființei la actul conștiinței. În această linie, care poate fi definită și ca „transcendentalism modern", fiecare realitate obiectivă ar părea să se dizolve într-o realitate a conștiinței: în această perspectivă, *Sein* (ființa) este întotdeauna și numai un *Bewufitsein* (o „ființă conștientă", o „ființă a conștiinței"). Conștiința în modernitate devine astfel un orizont de netrecut, închis constitutiv și prejudiciabil oricărei forme de transcendență, adică de alteritate: fie ea transcendența celuilalt sau transcendența divină.

În opinia lui Fabro, „principiul modern al imanenței este intrinsec ateu, deoarece coincide cu afirmarea radicală a sinelui ca substrat sau orizont și principiu al fiecărei poziții-afirmative a ființei și neființei în sens strict, adică faptul că ființa și neființa se rezolvă în prezența și absența conștiinței". Putem înțelege atunci cum „în gândirea modernă, care face ca prezența ființei să apară din activitatea sinelui, putem vorbi despre un ateism *structural* și *constitutiv* [...] în virtutea noului principiu al identității dintre ființă și cunoaștere. În această cotitură decisivă, se produce o «inversare» *(Umkehrung) de 180 de grade* , îndepărtarea sau absența sau excluderea radicală a însăși posibilității unei (orice!) «prezențe» (sau afirmări a existenței) a lui Dumnezeu ca prim Principiu al universului și garant al sensului lumii, precum și al

posibilității mântuirii veșnice a omului” [1286].

În opinia lui Fabro *, tragedia omului modern începe* cu *cogito -ul cartezian:* subiectivitatea este închisă într-o „cușcă de aur”, într-un imanentism care, în cele din urmă, declară iluzorie orice impuls cognitiv către dincolo. Prin urmare, autorul afirmă în mod explicit că „ *cogito-ul cartezian* și variațiile sale raționaliste, fie că sunt în empirism, deism sau Iluminism, pot fi deja numite radical atee [1287]”. Fabro subliniază că *cogito-ul cartezian* duce la ateism deoarece pierde „adevărul ființei și al primelor principii”. Prin urmare, *cogito-* ul este redus la un fel de *„certitudine fără adevăr”,* o „certitudine logică, fără adevăr ontologic”: „cu *cogito-ul* , mai întâi fundamentul și apoi conținutul adevărului sunt transferate conștiinței, astfel încât aceasta este actul conștiinței și structurile conștiinței în funcțiile sale intuitive, predicative și discursive. să întemeieze prezența ființei, [.] în așa fel încât actul și structurile ființei „sunt rezolvate” în actul și structurile conștiinței. Metafizica ființei a fost înlocuită de metafizica minții care este făcută să pornească direct de la sine sau „se mișcă de la sine”, astfel legătura fondatoare imediată cu ființa și mediată cu Dumnezeu este îndepărtată din rădăcină și de acum înainte conștiința nu mai este definită în raport cu ființa, ci în raport cu «fenomenul» ființei, al cărui adevăr rezolutiv este conștiința» [1288]. Consecința dramatică a filosofiilor moderne centrate pe *cogito* este, prin urmare, nihilismul cognitiv, un scepticism radical față de obiectivitatea ființei: filosofiile moderne - așa cum subliniază eficient și Gustavo Bontadini - sunt forme *ab imis fundamentalis* de „gnoseologism” (adică ale primatului absolut

---

[1286] C. F ABRO , *Note despre un itinerariu. Versiune completă a celor trei versiuni cu secțiuni nepublicate,* cit., p. 79.

[1287] I DEM , *Introducere în ateismul modern,* Studium, Roma 1969 [2], vol. II, p. 667.

[1288] *Ibid.* Diagnostice similare ale consecințelor negative ale *cogito- ului cartesian* (și, mai general, ale modernității filosofice) pot fi găsite la numeroși tomiști ai secolului al XX-lea: ni se pare că analizele lui Fabro asupra gândirii cartesiene găsesc o convergență deosebită mai ales cu cele ale lui Joseph de Finance, dezvoltate în volumul *Cogito Cartésien et Réflexion Thomiste (* Beauchesne, Paris 1946); traducere italiană de L. Zarmati, editată de A. Livi, *Essere e pensiero. Il „cogito di Descartes e il realismo tomista”,* Società Editrice Dante Alighieri, Città di Castello (PG) 1996.

al gândirii asupra ființei) care au în ele însele presupozițiile fie ale idealismului absolut (gândiți-vă la Hegel), fie ale fenomenalismului, degenerând ușor în scepticism și nihilism [1289].

Observăm că viziunea istoriografică a lui Fabro găsește analogii semnificative cu cea a filosofului francez Jean Laporte, la care Augusto Del Noce face referire explicită [1290]. Laporte vede în secularizarea și ateismul contemporane consecințele ultime și inevitabile ale raționalismului modern, care își are originile în gândirea carteziană. Similar lui Fabro, el interpretează raționalismul ca o negare a transcendenței și o respingere aproape dogmatică a supranaturalului: „Raționalistul acceptă religia, cu condiția ca aceasta să fie o religie rațională, traducând afirmațiile rațiunii în limbaj simbolic sau limitându-se la însăși conștientizarea pe care o avem despre rațiune, ca principiu al comuniunii universale între oameni. *El respinge orice transcendență. Se închide în imanență,* pentru că crede că rațiunea, rațiunea noastră, nu se bazează pe nimic altceva, că nu are nevoie de nicio completare cu nimic altceva, că, prin urmare, nu are nevoie să se preocupe de niciun *dincolo.* El se va mulțumi, strict vorbind, cu necunoscutul. Nu va tolera niciodată supranaturalul . *” [19]*

În viziunea lui Fabro, raționalismul modern a fost un proces gradual de „imanentizare” a realității care a început cu Descartes și și-a găsit cea mai completă expresie în filozofiile lui Hegel și Giovanni Gentile. În cultura italiană, actualismul lui Gentile reprezintă cea mai radicală consecință a subiectivismului și imanentismului moderne: la Gentile, sinele transcendental este o *autóctisi,* o autocreație cu caracteristici

---

1289 Bontadini subliniază că, în poziția *fenomenalistă* a gândirii moderne (în special cartezian și kantian), „ceea ce este cunoscut nu este ființa - adevărata ființă, lucrul în sine - ci ceva mai puțin, care este definit precis, prin contrast, prin... ființa sa cunoscută! [...]” (G. B ONTADINI , *La rivolta metafisica all'inizio della filosofia moderna,* [ediție originală 1972], în I DEM , *Metafisica e deellenizzazione,* Vita e Pensiero, Milano 1975, pp. 35-53, p. 37). Cu argumente similare cu cele ale lui Fabro, el observă că în filosofia modernă „podurile cu tradiția anterioară sunt tăiate - structural, precis - prin faptul că fundamentul , care în ciclul anterior susținea teza «transcendenței» [adică alteritatea ființei în raport cu conștiința cognitivă] este obliterat” *(ibidem).*

1290 Vezi A. D EL N OCE , *Problema ateismului* , Il Mulino, Bologna 1964; 2010, cu postfață de M. Cacciari, pp. 17-18.

aproape divine. Observăm că investigațiile lui Fabro asupra filosofiei moderne sunt influențate semnificativ de istoriografia lui Gentile, care a fost urmată pe scară largă în cultura italiană de la începutul secolului al XX-lea: și pentru Gentile, în modernitatea filosofică (de la Descartes la Hegel), a prevalat treptat „metoda imanenței", care plasează „concretețea absolută a realității în actul gândirii".[1291] [1292].

În gândirea greacă clasică și medievală, *incipitul* discursului filosofic este uimirea față de ființă, iar filosofia este descrisă ca o *„gigantomachía perí tés ousías "* [1293], un efort intelectual de a înțelege ființa și structurile sale. Fabro subliniază că Heidegger are dreptate când susține că gândirea modernă (de la Descartes la Hegel) a fost în schimb o „uitare generală a ființei": căutând condițiile posibilității cognitive a ființei (Kantian *Bedingungen der Moglichkeit des Seins),* filosofii moderni au căzut într-un transcendentalism gol care duce la inevitabile devieri sceptice, deoarece este incapabil să ajungă la cunoașterea lucrurilor în sine. Prin urmare, putem înțelege profundele motive speculative care l-au făcut pe Fabro atât de ostil față de toate încercările variate de a reconcilia într-o sinteză superioară „metafizica ființei" cu „metafizica minții", gândirea clasică (fondată pe ființa extrasubiectivă) cu filosofiile moderne ale *cogito-ului,* de origine cartesiană și kantiană: gândiți-vă, de exemplu, la gândirea lui Rosmini, la „tomismul transcendental" al lui Joseph Maréchal și al școlii de la Louvain sau, mai recent, la antropologia transcendentală propusă de Karl Rahner. Potrivit lui Fabro, așa cum subliniază în mod eficient Giuseppe Pirola, „absolutizarea subiectivității [tipic filosofilor moderni și adepților lor] este premisa ateismului filosofic, pentru simplul motiv că, dacă ființa este imanentă conștiinței gânditoare, și Dumnezeu nu poate fi decât un produs al conștiinței umane, o concluzie trasă de Marx însuși " [1294].

Un alt element al gândirii moderne aspru criticat de Fabro este

---

[1291] J. L' APORTE , *Le rationalisme de Descartes,* Puf, Paris 1945, p. XIX.

[1292] G. GENTILE , *Metoda imanenței* [raport susținut la Biblioteca Filosofică din Palermo la 16 decembrie 1912], în I DEM , *Reforma dialecticii hegeliene* [ediție originală 1913], Sansoni, Florența 1975, pp. 196-232, p. 232.

[1293] PLATON , *Sofist* 246 î.Hr.

[1294] G. P IROLA , *Cornelio Fabro, critic al filosofiei moderne,* «La Civiltà Cattolica», IV, 2009, p. 17-29, p. 27.

pierderea conceptului de Dumnezeu ca Persoană: la Spinoza, după cum se știe, Dumnezeu este identificat cu substanța *(Deus sive natura)* și, în consecință, își pierde cele mai semnificative caracteristici (și anume, personalitatea și transcendența). Un lucru similar se întâmplă și în idealismul transcendental al lui J. G. Fichte și mai ales în panlogismul lui Hegel, în care Dumnezeu devine spiritul *(Geist)* imanent în istoria lumii: cu conceptul său de spirit și absolut (das *Absolute)* , „Hegel" - subliniază Fabro - „nu ajunge la Dumnezeu, care este subiectivitate în sens absolut" și, în consecință, nici măcar nu reușește să conceapă „Individul în relația sa cu Dumnezeu" [1295]. În dezvoltarea procesului dialectic, Hegel concepe absolutul ca o „universalitate" abstractă *(Allgemeinheit)* cu un caracter total „impersonal".

în Introducerea la ateismul modern, Fabro evaluează foarte pozitiv perspectivele lui J.K. Lavater, J.G. Hamann și F.H. Jacobi, care, sesizând pericolele imanentiste ale idealismului postkantian, încearcă să propună din nou filosofii de natură realistă care protejează o concepție creștină și personalistă despre Dumnezeu. Iată câteva cuvinte emblematice ale lui Johann Kaspar Lavater — citate și comentate de Fabro — care evidențiază pericolele idealismului transcendental în sfera religioasă: „Un Dumnezeu care nu poate spune: Eu sunt; un Dumnezeu fără personalitate, fără existență, care nici nu creează, nici nu dăruiește nimic, atâta timp cât este adevărat că există un Dumnezeu care este spirit, o lumină fără întuneric și iubirea unei plenitudini supreme, nu este Dumnezeu. A te juca cu lucrul cel mai sacru cu cuvinte magice fără sens este cel mai sacrilegiu joc [1296]." După cum vom observa în curând, în Kierkegaard găsește Fabro cea mai validă și bine argumentată antiteză la propunerea teoretică a idealiștilor și în special a lui Hegel, care „se juca de-a creștinismul" încercând să raționalizeze adevărurile credinței și însăși determinările existenței într-un sistem [1297].

[1295] C. F ABRO , *Introducere* la Dialectica lui G. W. F. H. Egel . *O antologie sistematică,* editată de C. Fabro, La Scuola, Brescia 1960, pc

[1296] Scrisoare de la J.K. Lavater către K.L. Reinhold (despre rezultatele filosofiei idealiste) relatată în H. MAIER , AN *der Grenze der Philosophie,* Mohr, Tübingen 1909, p. 260; pasajul citat este tradus de autor în C. F ABRO , *Introduzione all'ateismo moderno,* cit., p. 668.

[1297] În acest sens, vezi C. F ABRO , *critic kierkegaard al lui Hegel* , în F. T

5. „Pornind de la Kierkegaard": Fundamentele ontologice ale libertății

Încă din anii 1940, Fabro s-a angajat într-o reflecție profundă față de curentele existențialiste contemporane: aceste investigații extind și aprofundează diagnosticul său critic asupra rezultatelor gândirii moderne. În aceiași ani, Nicola Abbagnano a susținut un „existențialism tipic italian", superior existențialismului francez (al lui Sartre și Merleau-Ponty) și celui german (al lui Jaspers și Heidegger), deoarece interpreta ființa existenței pe baza actualismului lui Gentile. Abbagano a mers astfel până la a exclude curentul creștin francez (reprezentat de Marcel, Lavelle și Le Senne) din existențialismul autentic, considerându-l un spiritualism evanescent și intim, lipsit de relevanță speculativă. Fabro s-a opus radical perspectivei lui Abbagnano și, încă din primele sale scrieri, a afirmat o bază specific religioasă, creștină și antiidealistă pentru existențialism, al cărui fondator a fost găsit în filosoful danez Søren Kierkegaard. Pentru Fabro, existențialismul autentic nu putea fi cel „italo-gentilian", care excludea în mod prejudiciabil din considerațiile filosofice temele păcatului, finitudinii umane și credinței ca salvare de nihilism [1298]. Este clar, așadar, cât de fundamentală a fost întâlnirea lui Fabro cu gândirea lui Kierkegaard: în ea a găsit o paradigmă a criticii modernității, un model anti-hegelian de filosofie și o perspectivă asupra libertății capabilă să combine atât realismul epistemologic clasic, cât și „metafizica participării". În filosoful danez, pentru a-l cita pe Jean Wahl, a găsit „saltul opus medierii dialectice, paradoxul opus sintezei, eterogenitatea opusă omogenității, transcendența opusă imanenței". Fabro credea că a găsit în marele *Postscriptum* la *Firimiturile Filosofiei* „singura operă modernă capabilă să se ridice - pentru că îi contestă fundamentele - *Științei Logicii* a lui Hegel [1299]". El împărtășea critica radicală a lui Kierkegaard asupra principiului imanenței, o caracteristică a gândirii

---

ESSITORE (ed.), *Incidența lui Hegel,* Morano, Napoli 1970, pp. 497-563 .

[1298] Vezi C. F ABRO , * *Review of Italian Existentialism*,* «Divus Thomas», 5-6, 1943, pp. 431-440; I DEM , **Problems of Existentialism*,* Ave, Roma 1945. Vezi și E. C. F ONTANA , **Fabro and Existentialism*,* Edivi, Roma 2010.

[1299] C. F ABRO , *Note despre un itinerariu. Versiune completă a celor trei versiuni cu secțiuni nepublicate,* cit., p. 83.

moderne, și căutarea sa pentru o filosofie autentică a libertății. Astfel, tânărul Fabro a decis să se dedice traducerii operelor filosofului din daneză, căutând să evidențieze distanța dintre gândirea autentică a lui Kierkegaard și însușirea acesteia de către Karl Barth. În 1940, profesorul Giuseppe Gabetti, directorul Institutului German din Villa Sciarra, i-a pus la dispoziție ediția originală a Operelor *și* Documentelor *,* iar acesta a început un efort asiduu de studiu și traducere. Fabro subliniază că „întâlnirea sa cu Kierkegaard a fost decisivă, nu mai puțin decât cea cu Sfântul Toma, Kant, Hegel, Marx... atât pentru a înțelege unitatea subterană a gândirii filosofice în diferitele epoci culturale, cât și pentru a căuta din interior rădăcina sau rădăcinile polimorfismului său, a ascensiunii și decăderii sale de-a lungul diferitelor secole." Și așa cum metafizica lui Thomas l-a eliberat pentru totdeauna de formalismele și golul controverselor scolastice, tot așa existențialismul creștin al lui Kierkegaard l-a eliberat de complexul de inferioritate față de gândire sau, mai precis, față de vacarmul sistemelor continue de jet ale filosofiei moderne și contemporane, dezvăluindu-i nuanțele lor antiumane și anticreștine [1300].

Fabro apreciază în mod deosebit gândirea lui Kierkegaard pentru natura sa nesistematică, realistă și teologică. Filosoful danez era nesistematic deoarece credea, pe bună dreptate, că fiecare clasificare a realității într-un sistem era o funcție a unei ideologii. Fabro subliniază, de asemenea, realismul perspectivei epistemologice a lui Kierkegaard: nu doar pentru că polemizează deschis cu principiul imanenței (prezent la Descartes, Spinoza, Kant și idealiști), ci și datorită referinței sale explicite la realismul clasic; în acest sens, Fabro citează adesea o afirmație a lui Kierkegaard care apare frecvent în operele sale: „Am fost educat în gândirea grecilor [1301]" .

Un alt element fundamental pe care Fabro se concentrează este eul

---

[1300] *Ibidem,* p. 85.

[1301] Totuși, Fabro a recunoscut în repetate rânduri că a exagerat uneori în evidențierea afinităților dintre Kierkegaard și realismul clasic: vezi G. B URGHI , *Conversazione con Cornelio Fabro, «Aquinas», 3, 1996, p. 465. Alessandro Cortese în special* - UN rafinat traducător italian al lui Kierkegaard - l-a criticat pe Fabro pentru anumite tensiuni interpretative excesive privind relația filosofului danez cu realismul tomist și cu catolicismul: vezi A. CORTESE , *Kierkegaard oggi,* «Rivista di filosofia neo-scolastica», 75, 1983, pp. 500-510.

teologic, acel model de subiectivitate capabil să facă „saltul credinței", un salt dincolo, dar nu împotriva rațiunii. Eul teologic indică astfel relația finitului cu infinitul: este o relație personală între creatură și Creator, „Dumnezeul lui Avraam, Isaac și Iacov". Pe baza acestei relații, libertatea umană devine o libertate responsabilă, o libertate care devine conștientă de o ordine de valori întruchipată în însăși ierarhia ființei. Dacă în lumea modernă, libertatea a fost adesea teoretizată ca individualism, spontaneitate și arbitrium *indifferentiae* (gândiți-vă, de exemplu, la libertinii francezi din secolul al XVII-lea), odată cu Kierkegaard, libertatea revine la a fi înrădăcinată într-o ordine ontologică care are în vârf „binele în sine": Dumnezeu care este *caritas,* iubire care se sacrifică de sine. La filosoful danez, libertatea umană nu mai este închisă în cercul fermecat al conștiinței sau în gândirea dialectică logică (cum era cazul la Hegel): la Kierkegaard, momentul alegerii este ceva dramatic și paradoxal care angajează întreaga existență a omului și îl plasează pe om (libertate finită) într-o relație directă cu Dumnezeu (libertate infinită) [1302]. Prin urmare, putem înțelege cum la Fabro - pornind de la reflecțiile sale asupra lui Kierkegaard - „fundamentul ultim (cauzal) și rațiunea ultimă (finală) de a fi a libertății umane sunt recunoscute în relația personală care există între om și Dumnezeu " [1303].

6. Concluzii și observații critice

Reflecțiile lui Fabro asupra modernității au fost larg primite de către cercetători, dar au atras și critici profunde, pe care le vom examina acum. Obiectul contestării și al respingerii directe a fost „ideea fundamentală pe care se bazează întregul său proiect filosofic - o idee constând în pretenția de a judeca (și condamna) toată filosofia modernă în lumina conceptului tomist de *actus essendi* " [1304]. Într-adevăr, ni se

---

[1302] , vezi în special C. FABRO , *Fundamentul metafizic al libertății de alegere la Soeren Kierkegaard,* în I DEM , *Reflecții asupra libertății,* cit., pp. 201-230.

[1303] A. A CERBI , *Libertatea la Cornelio Fabro,* Edusc, Roma 2005, p. 243.

[1304] G. R EALE - D. ANTISERI , CORNELIO *Fabro,* în I DEM , *Istoria filosofiei,* vol. 13, *Filosofi italieni ai secolului al XX-lea,* Bompiani, Milano 2008, pp. 754-769, p. 769.

pare că intuiția originală a *esse- ului tomist* se află întotdeauna în fundalul chiar și al diagnosticelor sale istoriografice ale filosofiei moderne: este o intuiție care uneori generează respingeri radicale, cum ar fi cele exprimate de Fabro atât împotriva gândirii moderne *tout court* (de la Descartes la Hegel), cât și împotriva tuturor celor care au încercat să stabilească un dialog fructuos cu modernitatea, intenționând în același timp să rămână fideli unui „tomism esențial". Este cazul lui Rosmini, al lui Maréchal, al lui Karl Rahner și al iezuitului german Johannes Baptista Lotz, care au încercat să combine perspectiva transcendentală kantiană cu epistemologia tomismului: acesta din urmă a subliniat că teoria kantiană a judecății - accentuând valoarea referențială a copulei - poate fi interpretată ca o intenționalitate ontologică fundamentală [1305].

Pietro Prini, deși apreciază în general gândirea lui Fabriano, nu ezită să sublinieze că nevoia – în sine legitimă și pozitivă – de a justifica o perspectivă filosofică fundamentală are ca rezultat și excese nejustificate de critică: „Pe de o parte, ființa așa cum este înțeleasă în acea «experiență metafizică» este recunoscută ca transcendentalul cunoașterii, ca ceea ce nu există cunoaștere, adică ca intenționalitatea ultimă și incontestabilă a gândirii, fără de care nu există gândire, deoarece orice încercare de a o nega o presupune pentru a fi valabilă. Pe de altă parte, aceeași experiență a ființei este făcută criteriul pentru a distinge filosofia adevărată de filosofia falsă, aproape ca și cum ar putea exista filozofii care, într-un fel sau altul, nici nu știu, nici nu gândesc [1306]. "

Augusto Del Noce s-a arătat foarte apropiat de sensibilitatea lui Fabro în abordarea gândirii moderne, găsind afinități și asemănări notabile cu investigațiile sale asupra genealogiei ateismului. Referindu-se la *Introducerea la Ateismul modern,* el a afirmat: „Cu adevărată bucurie am găsit acolo o viziune aproape identică cu cele expuse în această carte [*Problema ateismului],* cu atât mai demnă de luat în

---

13051305 cf. J. B. L. OTZ , *Transzendentale Erfahrung,* Herder, Freiburg - Basel - Viena 1978; editat de M. Marassi, *Transcendental Experience,* Life and Thought, Milano 1993.

1306 P. P RINI , *Semnul distinctiv al neotomismului italian,* în I DEM , *Filosofia catolică italiană a secolului al XX-lea,* Laterza, Roma-Bari 1996, pp. 39-61 60.

considerare cu cât limbajul este diferit. Trebuie să mă limitez aici la a sublinia câteva dintre numeroasele puncte de acord [...]. Cât despre teza sa despre principiul imanenței ca «pas esențial» către constituirea ateismului, aceasta coincide perfect cu conceptul de raționalism pe care îl propun. De asemenea, sunt perfect de acord cu ceea ce spune despre încercarea de a salva religiozitatea în ateismul marxist [1307]." Cu toate acestea, potrivit lui Del Noce, modernitatea nu este pur și simplu un proces care adăpostește semințele ateismului contemporan, așa cum ar părea să sugereze scrierile lui Fabro: însuși în Descartes, fondatorul gândirii moderne, el identifică potențialități pozitive care trebuie evidențiate în mod corespunzător și care au dat naștere acelei linii de gândire tipic moderne definite drept «ontologism». Prin urmare, Del Noce identifică în „epoca numită modernă, apariția a două linii de gândire ireductibile, una de la Descartes la Nietzsche, cealaltă de la Descartes la Rosmini, aceasta din urmă destinată să atingă și să rafineze gândirea metafizică tradițională [1308]". La Del Noce, modernitatea are o dublă direcție care își găsește geneza în gândirea cartesiană: prima este cea de la „Descartes la Hegel și Nietzsche", sau calea imanentismului deja identificată și analizată de Fabro; a doua este cea de la „Descartes la Rosmini", care se încheie cu recuperarea ontologiei clasice și a antropologiei creștine. Spre deosebire de Fabro, Del Noce subliniază că adevăratul adversar al lui Descartes a fost gândirea libertină, *libertinajul érudi* care este sceptic față de orice adevăr primar și fundamental și exprimă o concepție naturalistă și hedonistă despre om. Nu este o coincidență faptul că în 1949 Del Noce a editat o ediție

[1307] A. D EL N OCE , *Problema ateismului,* cit., pp. 15-16.

[1308] A. D EL N OCE , *Ideea de modernitate,* [text publicat pentru prima dată în 1982], în I DEM , *Modernitatea. Interpretarea transpolitică a istoriei contemporane,* editat de G. Riconda, Morcelliana, Brescia 2007, pp. 33-58 , p. 37. Despre interpretarea complexă a modernității de către Del Noce, vezi în special M. M. O. LIVETTI , *Reforma catolică și filosofia modernă în gândirea lui A. Del Noce,* «Archivio di filosofia», I, 1969, pp. 153-187; C. CESA , A. DEL NOCE *și gândirea modernă,* «Giornale critico della filosofia italiana», LXXII, mai-august 1993, pp. 185-211; M. B ORGHESI , Augusto Del Noce. Legitimarea critică a modernului, Marietti, Genova 2011; De asemenea, facem referire la scrierea noastră *Modernitate, secularizare și politică în Augusto Del Noce,* ÎN I. POZZONI (ed.), *Vocile filosofilor italieni ai secolului XX,* IF Press, Morolo (FR) 2011, pp. 338-386 .

italiană a *Meditațiilor metafizice* ale lui Descartes : în ele, așa cum subliniază și în primul volum al *Riformei cattolica e filosofia moderna,* apare un Descartes care, similar scepticilor și libertinilor, începe cercetarea filosofică cu îndoiala, dar - spre deosebire de aceștia - nu se oprește aici. Descartesul apreciat de Del Noce este, așadar, cel al *Meditațiilor* , ale cărui argumente vizează în întregime stabilirea, într-un mod cert și indubitabil, a unei metafizici creștine bazate pe ideea de Dumnezeu și pe nemurirea sufletului uman. Emblematice în acest sens sunt celebra epistolă către teologii de la Sorbona - prefațată de Descartes la ediția latină a *Meditațiilor* (1641) - și titlul lucrării în sine: *Meditationes de prima philosophia in qua Dei existentia et animae immortalitas demonstratur.* Descartes - conform lui Del Noce - este un gânditor care nu poate fi interpretat într-un sens univoc și reductiv, așa cum face adesea Fabro: el este cu siguranță fondatorul raționalismului modern (cu consecințele sale dezastruoase), dar este în același timp și un filosof religios care „inaugurează istoria ontologismului creștin modern” [1309]. Astfel, Descartes a dat naștere la două căi speculative care au mers paralel de-a lungul modernității: raționalismul, cu rezultatele sale de idealism absolut și imanentism (Hegel), și ontologismul, adică linia de gândire care, corectând idealismul, definește omul ca *imago Dei,* ca o participare la ființă într-un orizont de mister. Mai mult, ni se pare că una dintre diferențele fundamentale dintre investigațiile lui Fabro și Del Noce constă în sensibilitatea lor față de problema istoriei: în timp ce gândirea lui Fabro este formulată mai sistematic și atentă la delimitarea caracteristicilor unei *philosophia perennis* înrădăcinate în ființă, cea a lui Del Noce vizează în mod explicit o „interpretare transpolitică [adică conceptuală] a istoriei contemporane” și a tragediilor sale (totalitarismul politic și actuala societate „opulentă” și nihilistă). Del Noce susține că, în lumea modernă, marea lacună carteziană în problema istoriei a fost imediat și corect evidențiată și umplută de Giambattista Vico, care a avut meritul de a introduce o filozofie a istoriei nu strict circumscrisă „în curba zilelor” (adică în imanență), ci deschisă considerațiilor transcendente și metafizice: trebuie doar să ne gândim la conceptele lui Vico despre providență și „eterogeneză a scopurilor”. Odată cu Vico începe să iasă la iveală clar

[1309] A. D EL N OCE , *Problema ateismului,* cit., p. 471.

ceea ce Del Noce identifică drept „cealaltă modernitate", caracterizată prin ontologism: este o apărare a metafizicii care, fără a uita dimensiunea istorică a spiritului uman, încearcă să lărgească și să corecteze raționalismul și idealismul transcendental ulterior. Filosoful este clar atunci când afirmă că „ontologismul trebuie să fie situat, în istoria gândirii creștine, ca unul dintre acele aspecte esențiale ale acelei rupturi din secolul al XVII-lea cu augustinianismul, care coincide (sau mai degrabă este omologul său) cu începutul filosofiei moderne" [1310].

Ni se pare că alte elemente de critică la adresa perspectivei istoriografice a lui Fabro pot fi găsite în neluarea în considerare a anumitor conținuturi speculative fundamentale care contrazic concepția modernității filosofice ca un „proces de imanentizare a realității" treptat: ne referim, în special, la ideea de Dumnezeu la Descartes și la teoria lui Kant despre limitele transcendentalului. *Ideea de Dumnezeu,* introdusă de filosoful francez în a treia dintre *Meditațiile metafizice,* este prezentată ca însuși principiul *cogito-ului,* străpungând imanența conștiinței. În perspectiva cartesiană, ideea de Dumnezeu este ideea de infinit și *perfectio* care transcende *cogito*- ul însuși, indicând adevărata sa fundamentare „în altceva decât el însuși": *cogitor a Deo, ergo sum.* Așa cum a subliniat pe bună dreptate și savantul german Reinhard Lauth, ideea *de Dumnezeu* devine la Descartes „primul principiu al sistemului" (*das hochste Prinzip)* care întemeiază *cogito-ul* în transcendența divină [1311].

O altă linie de gândire modernă față de care Fabro a arătat puțină atenție și sensibilitate a fost cea kanțiană, bazată pe limitele epistemologice ale transcendentalului, vizând repropunerea unei apologetici creștine fondate pe „primatul practicului". În investigațiile

---

[1310] A. D EL N OCE , *De la Cartesio la Rosmini,* ediție de F. Mercadante și B. Casadei, Giuffrè, Milano 1991, p. 491.

[1311] Vezi R. L. Auth , *Concepția lui Descartes despre sistemele filosofiei,* Stuttgart - Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1998; traducere italiană de M. Ivaldo, *Descartes. Concepția sistemului filosofiei,* Guerini, Milano 2000; facem referire și la eseul nostru „ *Sistemul filosofiei transcendentale și fundamentele cognitive ale obiectelor experienței. Reinhard Lauth, interpret al lui Descartes",* în A. Allegra - G. Marchetti , *Formele obiectului. Căile reprezentării în filosofia modernă,* Morlacchi Editore, Perugia 2007, pp. 23-61.

sale, Fabro este de acord cu perspectiva lui Otto Willmann, care vorbește despre un „ateism kantian *(ein kantischer Atheismus)"* și care consideră „postulatele rațiunii practice, după demolările rațiunii pure, [...] [ca simple] «funcții» utile doar celor mai puțin avansați [1312]". În realitate, ni se pare că teoria lui Kant despre limitele *(Grenzen)* cunoașterii umane constituie un fel de *praeambulum fidei modern* , fondat pe exigențele moralei și ale existenței umane: după ce a evidențiat limitele cunoașterii, în *Critica rațiunii practice,* Kant s-a preocupat imediat de crearea de noi spații de legitimitate pentru metafizică și mai ales pentru presupozițiile credinței religioase (existența lui Dumnezeu, nemurirea sufletului și libertatea voinței). Acest lucru a fost bine subliniat și de contemporanii catolici germani ai lui Kant, cum ar fi benedictinul Matern ReuB: pentru acesta din urmă, datorită filosofului din Königsberg, „materialismul, ateismul, deismul, fatalismul, scepticismul universal și tot dogmatismul sunt ruinate dintr-o dată": „este prin urmare clar" - continuă ReuB - „că religia și moralitatea obțin mari avantaje din filosofia kantiană și că aceasta nu poate fi trasă la răspundere pentru nicio nedreptate gravă" [1313]. Fabro ni se pare încă prea atașat de imaginea lui Kant ca „Robespierre al teologiei" [1314]și de criticile dure aduse gândirii kantiene de către Guido Matiussi [1315].

[1312] C. F ABRO , *Introducere în ateismul modern,* cit., p. 668. Fabro îl consideră pe Otto Willman drept „cel mai complet istoric al idealismului" (*ibidem*); lucrarea la care se referă este *Geschichte des Idealismus,* 3 Bande, Vieweg, Braunschweig 1894, 1896, 1897.

[1313] M. R EUB , *Ar trebui explicată filosofia lui Kant la universitățile catolice?,* FX Rienner, Würzburg 1789; traducerea pasajului citat se află în G. R EALE - D. ANTISERI , *Filosofii catolici germani după Kant,* în I DEM , *Istoria filosofiei,* cit., vol. 10, pp. 567-574, p. 570.

[1314] În cultura italiană a secolului al XIX-lea, imaginea lui Kant ca „Robespierre al teologiei" era larg răspândită: omul care, cu filosofia sa, „i-a tăiat capul lui Dumnezeu". Poetul Giosuè Carducci a contribuit și el la răspândirea acestei imagini cu versurile sale: „Decapitatorule, Emmanuel Kant, Dumnezeule,/ Maximilian Robespierre, regele" (G. CARDUCCI , DIN Versailles *(la a 79-a aniversare a Republicii Franceze),* versuri publicate în ziarul „Plebe" din Lodi pe 2 noiembrie 1871 și incluse ulterior în colecția *Iambe și Epode*).

[1315] Vezi G. MATIUSSI , *Il veleno kantiano, [prima ediție 1907], Tipografia*

Printre marile merite atribuibile studiilor lui Fabro se numără, fără îndoială, recuperarea noțiunii tomiste de *esse ut actus,* denunțarea posibilelor rezultate ateiste ale umanismului modern (gândiți-vă la Feuerbach [1316]) și, mai presus de toate, valorizarea gândirii lui Kierkegaard ca „metafizică a libertății". Împărtășim cu siguranță opinia lui Giuseppe Mario Pizzuti conform căreia „hermeneutica pe care Fabro o stabilește gândirii moderne este extrem de complexă și departe de a fi simplistă"; el subliniază că la Fabro „metafizica lui *esse ut actus* se prezintă nu doar ca o poziție teoretică alternativă la gândirea modernă, ci ca o poziție capabilă să primească și să satisfacă cu adevărat nevoile speculative și spirituale pe care începuturile imanentiste ale gândirii moderne caută să le satisfacă: un rol, acesta, pe care Fabro l-a atribuit [...] și gândirii lui Kierkegaard și care, în opinia noastră, constituie punctul crucial, cel mai delicat al operei filosofului nostru " [1317].

Pontificia nell'Istituto Pio IX, Roma 1914. În cultura catolică italiană a secolului al XX-lea , hermeneutica kantiană a lui Matiussi a fost combătută în mod explicit de Italo Mancini, care a valorizat în mod notabil potențialul gândirii religioase a lui Kant: potrivit lui Mancini, filosoful din Königsberg susține conceptul unui Dumnezeu personal, creator provident al lumii, conferindu-i un caracter propriu-zis transcendental: vezi I. MANCINI , KANT *e la teologia,* Cittadella Editrice, Assisi 1975.

[1316] Vezi în special C. F ABRO , *Ludwig Feuerbach: „Esența creștinismului",* Japadre, L'Aquila 1979.

[1317] GM PIZZUTI , *An „Untimely" Philosopher,* ÎN GM PIZZUTI (ed.), „ *Veritatem in Caritate". Studii în onoarea lui C. Fabro,* Ermes, Potenza 1991, p. 12.

Studioul V

Pentru un „raționalism al contingenței”. Epistemologie și credință religioasă la Dario Antiseri

Nu știința interzice credința. Mai degrabă, credința este interzisă de o rațiune prezumtivă care, de-a lungul secolelor, a construit treptat absoluturi pământești, *negând spațiul sacrului sau ocupând în mod nejustificat spațiul sacrului.* [...] Știința nu interzice întrebările metafizice sau limbajul religios. Mai degrabă, discursul transcendenței este interzis de *scientism* în diversele sale forme: materialism, pozitivism, marxism, neopozitivism, structuralism și (în mare parte) psihanaliză [1318].

1. Anti-fundaționismul și recuperarea contingenței

În această lucrare, vom relua parcursul intelectual al lui Dario Antiseri, subliniind contribuția sa semnificativă la clarificarea relației dintre știință și credință. Să precizăm imediat că scopul principal al investigațiilor sale epistemologice este combaterea „abuzului de rațiune”. El subliniază că „filosofia contemporană, în ramurile sale cele mai avansate și conștient anti-fundaționaliste, a erodat și devastat treptat afirmațiile absolutiste și dogmatice ale susținătorilor «absolutelor pământești»” [1319]: aceștia din urmă sunt toți cei care au

[1318] D. ANTISERI, *Crezând după filosofia secolului al XX-lea,* Armando, Roma 1999, p. 25 și p. 15.

[1319] D. ANTISERI, *Credința între „folosirea” și „abuzul” rațiunii,* în G. GOISIS - M. IVALDO - G. MURA, *Metafizică, persoană, creștinism. Scrieri în onoarea lui Vittorio Possenti,* Armando, Roma 2010, pp. 415-435, p. 419. Reamintim că expresia „abuz de rațiune” apare într-un volum de Friedrich A. von Hayek, autor studiat cu atenție de Antiseri: vezi FA VON HAYEK, *Contrarevoluția științei. Studii despre abuzul de rațiune,* The Free Press of Glencoe, Londra 1952; traducere italiană de R. Pavetto, *Abuzul de rațiune,* Vallecchi, Florența 1967: o nouă ediție a lucrării a fost publicată de Rubbettino, Soveria Mannelli

absolutizat raţiunea filosofică şi ştiinţa, eliminând însăşi legitimitatea credinţei religioase, posibilitatea a ceea ce el defineşte drept „marea întrebare", întrebarea despre un sens ultim al existenţei. Confruntat cu afirmaţiile unei raţiuni filosofico-ştiinţifice care se crede absolută şi capabilă să explice realitatea în întregime, el a reiterat că printre cele mai rodnice rezultate ale cercetării epistemologice şi hermeneutice a secolului al XX-lea se numără cu siguranţă anti-fundaţionalismul, o perspectivă ce duce la „recuperarea contingenţei". Marele merit al gândirii lui Wittgenstein, Gadamer, Popper şi von Hayek – ca să numim doar câţiva dintre marii maeştri ai secolului al XX-lea de la care se inspiră Antiseri – a fost deconstruirea oricărei paradigme atotcuprinzătoare şi totalizatoare a raţiunii, oricărei filosofii a istoriei care pretinde să determine legile progresului într-o manieră feroce şi incontestabilă: astfel au fost, de exemplu, idealismul hegelian, pozitivismul lui Comte şi materialismul istorico-dialectic al lui Marx-Engels. Perspectiva filosofică a lui Antiseri renunţă la fundamentul speculativ al adevărurilor ultime şi absolute: este, prin urmare, apropiată de „gândirea slabă" a lui Gianni Vattimo, împărtăşind cu acesta din urmă mai ales accentuarea finitudinii umane radicale şi „dizolvarea filosofiei fundamentale, adică a ideii că există un fundament [metafizic şi raţional] unic, ultim şi normativ" [1320].

Prin urmare, Antiseri şi-a definit propunerea filosofică drept un „raţionalism al contingenţei": este „o teorie care sondează slăbiciunea umană, creaturalitatea omului, contingenţa umană. Este o perspectivă care investighează motivele contingenţei umane: este *raţionalismul contingenţei* " [1321]. După cum vom observa pe parcursul acestei discuţii, în această propunere el preia şi valorizează o linie de gândire modernă pe care o defineşte drept „pirronism creştin": toţi acei autori care au reacţionat la „abuzurile raţiunii", respingând încercările mereu recurente de a-l subsuma şi înghiţi pe Dumnezeu în mrejele unui sistem logico-raţional. Aceşti autori, susţinători ai unui scepticism - care limitează posibilităţile raţiunii umane şi deschide spaţii pentru misterul

2008 (Prefaţă de D. Antiseri).

[1320] I DEM , *Gândire slabă, raţiune filosofică şi spaţiul credinţei,* în D. A NTISERI - G. V ATTIMO , *Raţiune filosofică şi credinţă religioasă în epoca postmodernă,* Rubbettino, Soveria Mannelli 2008, pp. 19-63, p. 21.

[1321] D. A NTISERI , *Crezând după filosofia secolului al XX-lea,* cit., p. 47.

religios - sunt Michel de Montaigne, Pierre Charron, Pierre-Daniel Huet și, mai presus de toți, Blaise Pascal și Kierkegaard.

În contribuția noastră, după clarificarea fundamentelor metodologice ale cercetării lui Antiseri, ne concentrăm asupra relației pe care o stabilește între rațiunea filosofică și credința religioasă, căutând totodată să evidențiem implicațiile etico-politice ale acestei relații. Într-adevăr, nu trebuie să uităm că epistemologia falibilistă a lui Antiseri are implicații fundamentale și pentru teoria etică și socială: prin falibilismul său epistemologic, el pune o bază teoretică solidă pentru constituirea unei societăți cu adevărat democratice și liberale, ceea ce Popper definește drept o „societate deschisă ” .

2. O călătorie filosofică „împotriva abuzului de rațiune”

Dario Antiseri s-a născut în San Giovanni Profiamma (comunitatea Foligno, Umbria) pe 9 ianuarie 1940. A absolvit filosofia în 1963 la Universitatea din Perugia, discutând o teză despre trecerea de la „primul” la „al doilea” Wittgenstein. Conducătorul său de teză a fost Pietro Prini, iar co-îndrumător a fost Armando Rigobello: acești doi maeștri ai filosofiei italiene l-au influențat foarte mult pe tânărul Antiseri, în special prin abordarea lor asupra relației dintre filosofie și creștinism. Atât Prini, cât și Rigobello, deși cu accente diferite, au fost susținători ai unei filosofii creștine inspirate de Augustin: prin urmare, s-au distanțat de o perspectivă aristotelico-tomistă rigidă și dogmatică, care considera metafizica fundamentul esențial al credinței religioase, aproape *conditio sine qua non a acesteia.* La Prini, găsim o poziție apropiată de socratismul creștin al lui Gabriel Marcel: este o perspectivă existențială, deschisă misterului religios și centrată pe ceea ce autorul însuși definește drept „metodologia neverificabilului [1322]”. Observăm că în Antiseri matur găsim ecouri clare ale acestei poziții existențiale exprimate de Prini: este o filosofare în credință, care, spre deosebire de neoscolastică și de cel mai riguros tomism, rămâne deschisă simțului misterului, necăutând să-l închidă pe Dumnezeu în mrejele unui sistem logic deductiv. Mai presus de toate, el consideră

[1322] Vezi P. P. RINI , *Gabriel Marcel și metodologia neverificabilului,* Studium, Roma 1977.

reflecțiile maestrului asupra relației dintre filosofie și creștinism ca fiind valide și rodnice. Iată cuvintele lui Prini, citate de mai multe ori de Antiseri, cu care acesta clarifică faptul că „ acele credincios care *pretinde* că propria credință este irelevantă pentru cercetarea filosofică se joacă de-a creștinismul” [1323]: „există” - afirmă Prini, preluat și comentat de Antiseri - „o natură ludică în atitudinea credinciosului, atunci când acesta pretinde că își poate pune propria credință între paranteze și că este el însuși, în căutarea adevărului, cum spune Husserl, *ein wirklicher Anfänger,* «un începător adevărat și propriu-zis»” [1324].

Antiseri preia, de asemenea, linii semnificative de cercetare de la Rigobello: printre acestea se numără viziunea personalistă asupra societății și ideea fundamentală că alianța dintre gândirea greacă clasică și filosofia creștină nu este exclusivă, așa cum păreau să exprime susținătorii neoscolasticismului și ai așa-numitului „neoclasicism filosofic”, precum Francesco Olgiati, Umberto Antonio Padovani, Gustavo Bontadini și Marino Gentile [1325]. Conform lui Rigobello, Antiseri notează *cu acord că* „filosofia greacă clasică se confruntă astăzi cu dificultăți considerabile mai ales din două motive, care sunt, în cele din urmă, și două evenimente istorice: afirmarea unei epistemologii care ajunge să discrediteze modalitățile și formele prin care a fost formulată gândirea greacă; și apariția creștinismului, care contrapune teoria abstractă cu concretețea conștiinței personale și a experienței istorice [1326]”. Antiseri împărtășește pe deplin accentul socratic și kantian pus de Rigobello asupra limitelor rațiunii: Kant-ul studiat de Rigobello - și ulterior valorizat de Antiseri - este mai presus de toate cel care, subliniind limitele *(Grenzen)* cunoașterii umane, deschide ușile către tărâmul transcendenței religioase, fondată pe „credința morală” și pe primatul rațiunii practice asupra rațiunii

---

[1323] D. A NTISERI , *Crezând după filosofia secolului al XX-lea,* cit., p. 56.

[1324] P. PRINI , *Creștinism și filosofie,* în «Analele Facultății de Litere și Filosofie a Universității din Perugia», vol. 1, 1962-1963, p. 129; textul este citat în D. A NTISERI , Crezând *după filosofia secolului al XX-lea* , cit., p. 56.

[1325] În acest sens, vezi și D. A NTISERI , *Glorie sau mizerie a metafizicii catolice italiene?,* Armando, Roma 1987.

[1326] A. R IGOBELLO , *Note despre creștinism și filozofie astăzi,* în I DEM , *De ce filosofia,* La Scuola, Brescia 1979, p. 121; textul este citat în D. A NTISERI , *A crede după filosofia secolului XX,* cit., p. 55.

teoretice [1327]. Critica kantiană, așa cum este pentru Rigobello, este, de asemenea, un punct de referință filosofic fundamental pentru Antiseri; mai presus de toate, își face expresia programatică a maestrului de la Königsberg: „A trebuit să limitez cunoștințele pentru a face loc credinței *(Ich* habe das Wissen aufheben müssen, um zum Glauben Platz zu bekommen)" [1328].

După cum subliniază însuși Antiseri, „linia teoretică care străbate întreaga sa operă științifică constă în articularea unei teorii a *limitelor rațiunii.* Orizontul în care se încadrează această lucrare este cel kantian, așa cum a fost reelaborat [de Wittgenstein], de Karl Popper și de post-popperieni precum J. Watkins, J. Agassi, P.K. Feyerabend și, în special, W. Bartley [1329]". Această linie teoretică axată pe limitele rațiunii

---

[1327] Despre acest subiect, vezi A. R. IGOBELLO , *Limitele transcendentalului la Kant,* Silva, Milano 1963; I. DEM , *Kant. La ce pot spera?,* Studium, Roma 1983.

[1328] I. K ANT , *Kritik der reinen Vernunft* [ediția întâi 1781, ediția a doua 1787], în I DEM , *Werke in sechs Banden,* hg. v. W. Weischedel, Bd. II, Darmstadt 1983 [5] , p. 33 (Vorrede zur 2. Aufl.); tr. ea. de G. Gentile și G. Lombardo-Radice, *Critica rațiunii pure,* Laterza, Roma-Bari 1971 [4] p. 28. O contribuție istoriografică și teoretică originală a lui Antiseri este redescoperirea și valorizarea benedictinului Matern Reuss (1751-1798) și a tuturor acelor autori care, între sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea, au folosit gândirea kantiană pentru o apologetică reînnoită a creștinismului: aceștia au evidențiat faptul că Kant, cu filosofia sa a limitelor și primatul practicului, creează noi condiții de posibilitate pentru ca omul modern să legitimeze credința. În acest sens, vezi D. ANTISERI, *FILOSOFIA KANTIANĂ ȘI CULTURA CATOLICĂ*, ÎN M. PERILLO (ED .) , *KANT și *filosofia religiei*,* Morcelliana, Brescia 1996, pp. 637-660; I DEM , * *Filosofi catolici germani după Kant*,* în G. R EALE - D. ANTISERI , *Istoria filosofiei,* Bompiani, Milano 2008, vol. 10, pp. 567-574 .

[1329] G. FRANCO , *Pentru o biografie intelectuală. În dialog cu Dario Antiseri,* în G. FRANCO (ed.), *Căi deschise ale rațiunii. Adevăr, metodă, știință. Scrieri în onoarea lui Dario Antiseri la împlinirea a 70 de ani,* Pensa Editore, Lecce 2010, pp. 23-43, p. 27. Textul acestui interviu cu Antiseri a fost publicat pentru prima dată în H. ALBERT - D. ANTISERI , *Este hermeneutica o știință? Interviu editat de Giuseppe Franco, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006; o traducere în germană* A textului a apărut sub titlul *Kritischer Rationalismus als vernünftiger Zugang zum Glauben. Im Dialog mit Dario Antiseri über Glauben, Wissenchaft und Hermeneutik bei Hans Albert, Hans-Georg Gadamer und*

constituie, așadar, fundalul speculativ pe care se articulează atât studiile timpurii, cât și cele de maturitate ale autorului. Deja în *Tractatus-ul lui Wittgenstein,* Antiseri găsește o paradigmă filosofică ce îi permite să actualizeze programul kantian al limitelor epistemologice pe baza noilor descoperiri din filosofia limbajului. Este bine cunoscut faptul că pentru Wittgenstein „timpuriu", „limbajul deghizează gândurile".[1330] [1331]și «orice filozofie este o critică a limbajului *(Die ganze Philosophie ist Sprachkritik)»* [33] „Antiseri împărtășește mai presus de toate abordarea teoretică a autorului vienez care vizează sublinierea faptului că «dincolo» și «peste» limitele limbajului uman - prin urmare, dincolo și dincolo de posibila noastră reprezentare cognitivă a realității - există o întreagă sferă de sens etic și religios pe care este legitim să o postulăm. Această sferă de sens, însă, nu poate fi înțeleasă printr-o rațiune apofantică și demonstrativă: în fața inefabilului, a misticului, a ceea ce rămâne inexprimabil în termeni umani, sunt posibile doar tăcerea și invocația. Antiseri observă pe bună dreptate că marele merit al lui Wittgenstein «este acela de a *delimita spusabilul* - spusabilul prin știință - pentru a proteja *inefabilul:* ceea ce știința nu poate spune: eticul și religiosul»" [1332].

Să ne concentrăm acum asupra celorlalte momente semnificative care au marcat parcursul intelectual al lui Antiseri. După absolvire, și-a continuat studiile la universitățile din Viena, Münster și Oxford. La Viena, a urmat cursuri de logică predate de Kurt Christian și cursuri de filozofie a științei predate de Bela von Juhos. În martie 1964, a avut ocazia să-l întâlnească personal pe Karl Popper, care vorbea la un seminar la Institutul de Filosofie: acesta a fost cu siguranță un moment crucial în biografia lui Antiseri. Epistemologia popperiană, așa cum vom sublinia, a rămas întotdeauna un punct de referință fundamental pentru el. La Universitatea din Münster, a participat la seminarii de lingvistică generală conduse de profesorul Peter Hartmann: a avut, de asemenea, ocazia să asculte câteva prelegeri ale profesorului de atunci

Karl R. Popper, în «Aufklarung und Kritik», 2, 2008, pp. 61-83.

[1330] L. W. ITTGENSTEIN , *Tractatus logico-philosophicus și Caiete 1914–1916* , traducere italiană de AG Conte, Einaudi, Torino 1998 [7], propoziția 4.002, p. 42.

[1331] *Ibidem,* propoziția 4.0031, p. 43.

[1332] D. A NTISERI , *Crezând după filosofia secolului al XX-lea,* cit., p. 24.

Joseph Ratzinger și a fost fascinat de cursurile lui Joseph Pieper despre fenomenologia virtuților [1333]. La Universitatea din Oxford, a avut contacte importante cu Gilbert Ryle, a cărui gândire avea să-i dedice ulterior eseuri. În special, Ryle l-a sensibilizat la problemele legate de limbajul istoriografic. Totuși, merită subliniată distanța notabilă dintre perspectiva lui Ryle și cea a lui Antiseri, cel puțin în ceea ce privește considerațiile lor antropologice: în celebra sa carte din 1949, *Conceptul minții* , filosoful de la Oxford, vorbind despre *res cogitans* ca despre o „dogmă *a fantomelor în mașină* " [1334]- mașina ar fi corpul - propune o viziune antropologică esențial materialistă și reductivă. Antiseri, pe de altă parte, a fost întotdeauna foarte atent să sublinieze complexitatea realității umane, niciodată reductibilă doar la elementul materialist: o dovadă în acest sens este și critica sa vehementă la adresa materialismului marxist și a reducționismului psihanalizei freudiene [1335].

După perioade de studiu în străinătate, Antiseri a devenit profesor asistent de filosofie teoretică la Universitatea din Perugia și ulterior de istoria filosofiei la Universitatea din Roma. Din 1969 până în 1975, a predat filosofie la Universitatea din Siena, situată în Arezzo. După ce a câștigat un concurs pentru titularizare, a predat filosofia științei la Universitatea din Padova timp de unsprezece ani. În timpul carierei sale didactice la Padova, Antiseri își amintește importanța conversațiilor sale zilnice cu biologi, medici și experți în științe naturale precum Pietro Omodeo, Massimo Aloisi, Aldo Bressan, Mario Austoni, Giovanni Federspil și Cesare Scandellari. Antiseri își amintește că în acei ani a fost „instructiv și în dezbaterea, uneori foarte aprinsă, cu mulți dintre colegii săi filosofi - dintre care mulți îi considera prea plini

---

[1333] Însuși autorul ne oferă aceste informații într-o scurtă autointroducere a parcursului său filosofic: vezi *Dario Antiseri,* în D. A NTISERI - S. TAGLIAGAMBE , ISTORIA *filosofiei,* vol. 14, *Filosofi italieni contemporani,* Bompiani, Milano 2008, pp. 24-37.

[1334] G. RYLE , *Spiritul ca comportament, traducere italiană de F. Rossi-Landi, Einaudi, Torino 1955, p. 59;* O nouă traducere editată de G. Pellegrino în 2007 pentru Laterza este, de asemenea, mai fidelă titlului original al lucrării: *Conceptul de minte.*

[1335] Vezi D. A NTISERI , *Analiza epistemologică a marxismului și psihanalizei,* Città Nuova, Roma 1984.

de pretenții fundaționiste” [1336]: era poate inevitabil să apară dezbateri aprinse între un gânditor precum Antiseri, deschis la noutățile epistemologiei anglo-americane, și o întreagă serie de profesori care au rămas fideli abordării aristotelice tradiționale a *Universitas patavina.*

Colaborarea dintre Antiseri și Giovanni Reale, marele istoric al gândirii filosofice antice, datează tot din anii Padovei. Această colaborare a dus la scrierea a trei volume despre istoria filosofiei: *Gândirea occidentală de la origini până în zilele noastre* (Editrice La Scuola, Brescia). Acest important manual de istoria filosofiei a avut numeroase retipăriri (peste patruzeci) și traduceri (în spaniolă, portugheză și rusă): este folosit și astăzi ca manual în multe licee și, prin urmare, constituie baza formării intelectuale a multor tineri. Antiseri își amintește că acest text l-a costat trei ani de efort și o imersiune fructuoasă în istoria ideilor. Spre deosebire de alte manuale de filosofie dominate de prezumția de a se constitui ca un tribunal al filosofilor, autorul nostru afirmă că acest text „a fost conceput ca o «istorie științifică» a problemelor, teoriilor și argumentelor filosofice, în care critica teoriilor filosofilor este expusă și examinată în teoriile și argumentele altor filosofi ” [1337].

Unul dintre marile merite ale lui Antiseri a fost acela de a reînnoi semnificativ studiile epistemologice în Italia: cu lucrările și traducerile sale, a contribuit semnificativ la a face cunoscute autorii și problemele într-o lume culturală italiană, în care - pentru a-l cita pe Giulio Preti - „încă se avea impresia că filosofia era ceva în care logica conta puțin, iar experiența nimic” [1338]. Dacă la începutul carierei sale academice a contribuit cu siguranță la aprofundarea în Italia a perspectivelor Cercului de la Viena, ale lui Wittgenstein, ale lui Paul van Buren și ale

[1336] G. FRANCO , *Pentru o biografie intelectuală. În dialog cu Dario Antiseri* , cit., p. 24.

[1337] *Ibidem.*

[1338] G. P RETI , *Punctul meu de vedere empiric,* [ediție originală 1958], în IDEM , *Eseuri filosofice,* 2 volume, La Nuova Italia, Florența 1976, vol. I, p. 478. Un amplu DISCURS *asupra* evenimentelor culturii epistemologice din Italia postbelică este realizat de M. P ERA , *De la neopozitivism la filosofia științei,* în A A . V V ., *Filosofia italiană din perioada postbelică până în prezent,* Laterza, Roma-Bari 1985, pp. 93-174.

așa-numitei Filosofii Cambridge-Oxford [1339], în scrierile sale ulterioare, atenția sa s-a concentrat mai ales asupra epistemologiei popperiene, care a devenit aproape punctul de sprijin al propunerii sale teoretice și epistemologice [1340].

În 1986, Antiseri a preluat catedra de Metodologie a Științelor Sociale la Universitatea Luiss din Roma: această mutare i-a oferit oportunitatea de a aprofunda studiile despre economiști austrieci precum Carl Menger, Ludwig von Mises și Friedrich A. von Hayek. În acești ani, inspirându-se și din lecțiile lui Popper conținute în „ *Societatea deschisă",* a devenit un apărător al gândirii liberale și neoliberale, propunând individualismul metodologic ca o alternativă posibilă și validă la toate formele de colectivism teoretizate în marxism [1341].

Prin urmare, cercetarea lui Antiseri cuprinde trei etape fundamentale de dezvoltare, de la studiile sale în filosofia limbajului și

---

[1339] În acest sens, vezi D. A NTISERI , *De la neopozitivism la filosofia analitică,* Roma 1966; I DEM , *După Wittgenstein: Încotro se îndreaptă filosofia analitică,* Abete, Roma 1968; I DEM , *Filosofia limbajului: metode, probleme, teorii,* Morcelliana, Brescia 1972; I DEM , *Filosofia analitică și semantica limbajului religios,* Queriniana, Brescia 1974; D. A NTISERI (ed.), *Filosofia analitică. Analiza limbajului la Cambridge; Oxford Philosophy,* Città Nuova, Roma 1975; I DEM , *De la nonsens la invocație. Itinerariul speculativ al lui Paul M. van Buren,* Queriniana, Brescia 1976; D. A NTISERI - M. B ALDINI , *Lecții de filozofie a limbajului* , Nardini Editore, Florența 1989.

[1340] Vezi antologia editată de Antiseri: K.R. POPPER , *Logica cercetării și societatea deschisă, La Scuola, Brescia* 1989 și 1997; D. ANTISERI , *Karl Popper, Protagonist al* SECOLULUI XX . Rubbettino, Soveria Mannelli 2002; I DEM , *Viena lui Popper,* Rubbettino, Soveria Mannelli 2000; D. ANTISERI - H. K IESEWETTER , *„Societatea deschisă" a lui* KARL POPPER, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007; D. ANTISERI , *Karl Popper,* Rubbettino, Soveria Mannelli 1999 și 2010 .

[1341] Vezi D. Antiseri , *Individualismul metodologic* , în M. Fotia - A. Pilieri (eds.), *Neoliberalism in Italy. Towards New Forms of Society and the State,* CITTÀ Nuova, Roma 1993, pp. 96-104; I Dem , *liberali. Realul și falsul,* Rubbettino, Soveria Mannelli 1998; D. ANTISERI - L. INFANTINO , (eds.), *The Austrian School of Economics. Album de familie,* Rubbettino, Soveria Mannelli 1999; D. ANTISERI , *Principii liberale* , Rubbettino, Soveria Mannelli 2003; I Dem , VON *Hayek Seen by Dario Antiseri,* Luiss University Press, Roma 2008.

epistemologia lui Popper până la individualismul metodologic. Aceste trei faze strâns interconectate au dus la formarea unei gândiri filosofice capabile să ofere răspunsuri concrete la problemele complexe ale lumii contemporane. În acest sens, luați în considerare numeroasele sale contribuții la teoria economică și politică, bioetică, medicină [1342]și practica educațională [1343]. În opinia noastră, abordarea lui Antiseri poate fi definită ca o călătorie filosofică „împotriva abuzului de rațiune". Unul dintre principalele obiective ale cercetărilor sale ample în epistemologie, economie și politică poate fi văzut ca o încercare de a discredita, *ad imis fundamenta* — prin demonstrarea inconsecvenței lor — toate acele propuneri filosofice care urmăresc să limiteze realitatea într-un cadru conceptual unic, atotcuprinzător. În acest sens, Antiseri poate fi considerat și un „filosof al libertății": în numeroasele sale lucrări, el a căutat întotdeauna să apere libertățile personale fundamentale împotriva potențialelor încălcări ale unui stat puternic și autoritar. Aceste libertăți includ libertăți economice, sociale, educaționale și religioase. În apărarea sa zdravănă a libertăților individuale, el a recuperat și valorizat, în special în scrierile sale din ultimii ani, unele perspective fundamentale ale catolicismului liberal: gândiți-vă la economiști de inspirație liberală și creștină precum Wilhelm Ropke și Luigi Einaudi, la filosofi precum Luigi Taparelli d'Azeglio și Antonio Rosmini și la politicieni precum Luigi Sturzo. Acești autori, deși cu accente diferite, dezvoltă forme de „personalism economic și social" în care indivizii sunt întotdeauna considerați

---

[1342] Vezi D. Antiseri - M. Timio , Evidence -*Based Medicine,* Edizioni Memoria, Cosenza 2000; D. ANTISERI - C. CANDELLARI - G. Federpil , *Epistemologie, medicină clinică și „Întrebarea" medicamentelor „eretice",* Rubbettino, Soveria Mannelli 2003; D. Antiseri , *Dialog on Diagnosis: A Philosopher and a Doctor Face to Face,* Armando, Roma 2008.

[1343] Vezi, de exemplu, D. A NTISERI , Epistemologia contemporană și predarea istoriei **,** Armando, Roma 1974; I DEM , Profesiunea filosofului: predarea filosofiei, Armando, Roma 1977 și 1992; I DEM , Epistemologia contemporană și predarea științelor, Armando, Roma 1977; I DEM , *Universitatea italiană: cum este și cum ar putea fi,* Rubbettino, Soveria Mannelli 1998; I DEM , Teoria și practica cercetării în școlile primare, La Scuola, Brescia 1993; I DEM , *Cum să raționezi în filosofie: și de ce și cum să predai istoria filosofiei,* La Scuola, Brescia 2011; I DEM , *În laudă profesorului: formarea minții critice,* La Scuola, Brescia 2011.

„începutul și sfârșitul statului” (conform lui Rosmini). Astfel, ei își demonstrează alienarea față de toate acele forme de „perfecționism politic” [1344]care ajung să sacrifice libertatea și drepturile indivizilor în numele unei perfecțiuni sociale imaginate în viitor. Potrivit lui Antiseri, „gândirea liberală catolică - o gândire căreia i s-a opus stânga comunistă și socialistă, ignorată în esență de un secularism anticlerical adesea obtuz, îngropată de un catolicism de stânga dominat timp de peste cincizeci de ani de idei împrumutate dintr-o mitologie marxistă hegemonică - își demonstrează astăzi toată forța teoretică, practicabilitatea politică și imensa sa valoare morală [1345]”. Pe baza acestor reflecții, în ultimii ani, Antiseri a publicat ediții importante de lucrări și antologii dedicate tradiției gândirii liberale de inspirație creștină, întotdeauna centrată pe valoarea esențială a persoanei umane [1346].

3. O *întrebare controversată:* teoria unificată a metodei

Ne vom concentra acum pe una dintre cele mai originale și controversate probleme din epistemologia lui Antiseri: teoria unificată a metodei științifice. O tradiție autoritară, care datează încă din gândirea

---

[1344] Prin „perfecționism politic” înțelegem „sistemul care crede că perfecțiunea este posibilă în treburile umane și care sacrifică binele prezent în favoarea perfecțiunii viitoare imaginate” (A. R OSMINI , *Filosofia della politica,* [ediție originală 1839], editată de S. Cotta, Rusconi, Milano 1985, p. 137).

[1345] D. A NTISERI , **Persoană, piață, solidaritate. De ce etica intenției nu este suficientă*,* în I DEM , **Crezând după filosofia secolului al XX-lea*,* cit., pp. 79-123, p. 93.

[1346] Vezi D. A NTISERI , *Catolicii în apărarea pieței* , Sei, Torino 1995, ediția a doua editată de Flavio Felice: Rubbettino, Soveria Mannelli 2005; I DEM , *„Calea de aur” a catolicismului liberal,* Rubbettino, Soveria Mannelli 2007; I DEM , *Liberali și Solidaritate. The Tradition of Catholic Liberalism* , Rubbettino, Soveria Mannelli 2006; I DEM , *Relevanța gândirii franciscane. Răspunsuri din trecut la întrebările prezentului,* Rubbettino, Soveria Mannelli 2008; I DEM , *Liberalismul catolic italian de la Risorgimento până în prezent,* Rubbettino, Soveria Mannelli 2010; C. O CONE - D. A NTISERI , *Liberalii Italiei,* Rubbettino, Soveria Mannelli 2011.

germană a secolului al XIX-lea, și în special din timpul lui Wilhelm Dilthey (1833–1911), stabilise o distincție metodologică clară între științele naturii *(Naturwissenschaften)* și științele umane *(Geisteswissenschafteri):* sarcina primelor este de a explica *(erklăren)* fenomenele naturale conform legilor fizicii, exprimabile în termeni matematici și obiectivi; sarcina celor din urmă este de a înțelege *(verstehen)* activitățile poetice umane, constituind viziunea asupra lumii *(Weltanschauung)* specifică fiecărei culturi. Aceste considerații ale lui Dilthey provin dintr-o încercare de a acorda valoare științifică chiar și acelor domenii precum istoriografia și *literatura humarium* pe care pozitiviștii le excludeau adesea din investigațiile lor, considerându-le lipsite de validitate științifică: „așa-numiții pozitiviști [...] pornind de la un concept arbitrar de cunoaștere *(mai înțelept),* cu o viziune mioapă și confuză, au negat demnitatea științei istoriografiei marilor maeștri [1347]". Reacționând la această viziune îngustă asupra științelor, tipică pozitivismului secolului al XIX-lea, Dilthey caută să ofere fundamente epistemologice solide și acelui set de „științe care au ca obiect realitatea istorico-socială" [1348]și pe care le definește drept „științe ale spiritului": astăzi ne referim la ele ca „științe culturale", „științe umaniste" sau „științe istorico-sociale". Dar important - pentru a sublinia noutatea propunerii lui Antiseri - este să reiterăm faptul că Dilthey, și după el o lungă și consolidată tradiție filosofică, stabilește o distincție metodologică clară între cele două domenii ale științei. Această distincție metodologică clară se datorează unor diferențe fundamentale: în timp ce științele *naturii (Naturwisserschafter)* se bazează pe conceptul de cauză (gândiți-vă la lumea-mașină a lui Newton, guvernată de legi fizice de fer ale cauzei și efectului), științele umane presupun libertatea creativă umană; prin urmare, în ele, nu se poate opera cu conceptul de cauză în sens fizico-matematic. În *Geisteswissenschaften,* trebuie să se opereze cu alte concepte: cele de motiv, scop și valoare, sau mai degrabă, cu presupozițiile care conduc

---

[1347] W. D. ILTHEY **,** *Introducere în științele umaniste. O încercare de a pune bazele studiului societății și istoriei,* [ediția originală 1883], în I DEM , *Scrieri complete,* Teubner, Leipzig și Berlin 1923; traducere italiană de S. Bonarelli, *Introduzione alle scienze dello spirito,* Beniamino Carucci Editore, Assisi-Roma 1972, p. 14.

[1348] *Ibidem,* p. 13.

acțiunea umană. După cum se știe, această divergență metodologică evidențiată de Dilthey este reiterată și de kantianul Wilhelm Windelband (1848-1915), care distinge cele două tipuri de științe ca nomotetice și ideografice: științele naturii sunt nomotetice deoarece stabilesc legi *(nómoi)* cu valoare universală, în timp ce științele umane sunt ideografice deoarece se concentrează pe studiul a ceea ce este unic, peculiar și individual *(ídion),* adică a faptelor care constituie istoria umană [1349].

În 1976, Antiseri a ținut o prelegere la Padova „despre identitatea metodei *de încercare și eroare a lui Popper* cu cercul hermeneutic al lui Gadamer" [1350]: pornind de la propunerea epistemologică a lui Popper, el s-a opus dualismului metodologic teoretizat de Dilthey și adepții săi, afirmând cu fermitate o unitate metodologică substanțială a științelor, atât naturale, cât și umaniste. Rezultatele acestor investigații asupra unității fundamentale a metodei științifice sunt prezentate în două volume: *Teoria unificată a metodei* (prima ediție 1980, a doua 2001) și *Tratat de metodologia științelor sociale* (1996, a doua ediție 2001). Potrivit lui Popper, metoda științei este constituită din trei elemente fundamentale: probleme, teorii și critici. Antiseri subliniază că aceste trei elemente reprezintă *nucleul metodologic* atât al științelor naturale, cât și al hermeneuticii și, mai general, al tuturor științelor istorico-sociale. Prin urmare, el afirmă că „metoda cercetării științifice este unică [...]. Probleme-teorii-critici: în aceste trei cuvinte, scrie Popper, se află metoda întregii științe. Aceasta este metoda fizicianului, a biologului, a chimistului și a clinicianului, dar și a economistului, [al istoricului], a sociologului și a psihologului. Este metoda hermeneutului și a traducătorului - da, pentru că hermeneut și traducătorul sunt și ei cercetători autentici - a lor este o căutare, adesea dificilă, a sensului textelor [1351]". Antiseri își definește poziția drept

---

[1349] Despre acest subiect, vezi W. W INDELBAND , *Geschichte und Naturwissenschaft,* Adresa rectorală dată la Universitatea din Strasbourg în 1894, în I DEM , *Praludien,* Mohr, Tübingen 1907 3 , pp. 335-379; Traducere în italiană de S. Babera și P. Rossi, *Storia e scienze della naturale,* în P. R OSSI (ed.), *Lo storicismo tedesco,* Utet, Torino 1977, p. 313-332.

[1350] G. FRANCO , *Pentru o biografie intelectuală. În dialog cu Dario Antiseri,* cit., p. 29.

[1351] D. ANTISERI , *Teoria unificată a metodei,* Utet, Torino 2001, p. VI [prima

„reducționism metodologic": este un fel de *reductio ad unum* care stabilește analogii și convergențe substanțiale între metoda de cercetare a oamenilor de știință și metoda de investigație a umaniștilor. În special, el evidențiază elementele comune dintre metoda procesului științific teoretizată de Popper și metoda hermeneutică propusă de Gadamer: „Am abordat poziția lui Popper cu ajutorul teoriei hermeneutice a lui Hans-Georg Gadamer", afirmă el într-un rezumat al studiilor sale, „argumentând că metoda conjecturilor și a refutărilor este aceeași *cu* cercul hermeneutic, așa cum a fost dezvoltat de Gadamer [1352]". „Hermeneutul", explică Antiseri, „fie că este un critic textual sau un traducător, un biblist, un jurist sau un epigrafist, are o problemă de rezolvat; este un căutător de sens, adică al conținutului unui text, al ceea ce spune textul, al mesajului său. Și pentru a-și rezolva problemele, hermeneutul își propune *interpretările,* care nu sunt altceva decât *ipoteze* care trebuie testate asupra textului și a contextului său. Și dacă un fragment de text și contextul se ciocnesc cu o primă interpretare, va fi necesar să se propună o a doua care va fi, de asemenea, examinată și așa mai departe. Și așa mai departe, teoretic la infinit; în practică ne vom opri temporar la cea mai bună interpretare consolidată. Desigur, există multe diferențe între Popper și Gadamer, dar mi se pare la fel de clar că nucleul central al metodologiei lui Popper, reductibil la cele trei cuvinte probleme-teorii-critici, este identic cu procedura constituită de *Zirkel des Verstehens* [cercul hermeneutic al înțelegerii] [1353]. Antiseri subliniază, de asemenea, pe bună dreptate, că, deși... Metoda *științifică* este unică (adică, alcătuită din probleme, conjecturi și încercări de respingere), *metodologiile* sau diversele tehnici de testare pentru

---

ediție 1980]. În ceea ce privește „disputa despre metodă" *(Methodenstreit)* în raport cu științele sociale, vezi și D. ANTISERI , *Întrebări fundamentale de metodologie în științele sociale,* în E. A GAZZI (ed.), *Filosofie și filosofie, La Scuola, Brescia 1992, pp.* 27-51 ; R. BOUDON - D. ANTISERI - A. OLIVERIO , *Teorii ale raționalității și științele sociale* . Editura Universitară Luiss, Roma, 2005.

[1352] G. FRANCO , *Pentru o biografie intelectuală. În dialog cu Dario Antiseri* , cit., p. 29.

[1353] *Ibidem.* Despre statutul epistemologic al științelor umaniste, vezi și D. ANTISERI - H. ALBERT , HERMENEUTICA ESTE *o știință?,* RUBBETTINO , Soveria Mannelli 2006.

examinarea critică a ipotezelor sau interpretărilor propuse sunt diferite: este evident, de fapt, că metodologiile unui fizician sau ale unui chimist utilizează tehnici și cunoștințe de bază complet eterogene față de cele ale filologului clasic sau ale exegetului biblic. Cu toate acestea, în ciuda diversității evidente a metodelor de verificare (sau falsificare) adoptate, Popper însuși afirmă unitatea metodologică substanțială a științei: „elaborarea diferenței dintre știință și științe umaniste a fost mult timp la modă și a devenit plictisitoare. Metoda de rezolvare a problemelor, metoda conjecturilor și a respingerilor sunt practicate de ambele părți. „Se practică în reconstrucția unui text deteriorat, ca în construirea unei teorii a radioactivității [1354]." Scopul lui Popper și Antiseri, pe care îl împărtășim, este, de asemenea, de a apăra valoarea științifică a științelor umaniste, al căror statut epistemologic este adesea considerat secundar, sau cel puțin mai slab, decât cel al științelor naturii. „Am demonstrat", a scris Popper, „că interpretarea textelor (adică hermeneutica) funcționează cu metode pur științifice [1355]." Propunerea unei unități metodologice substanțiale are, de asemenea, implicații importante pentru educație, atât pentru profesorii de discipline științifice, cât și pentru cei de științe umaniste. Aceștia din urmă, notează corect Antiseri, „se simt adesea victime ale prejudecății că fizicianul face știință și că, în schimb, interpretul sau traducătorul unui text se angajează într-o activitate de mâna a doua. Înțelegerea faptului că rezolvarea *problemelor* pătrunde în toată cercetarea [atât cea a fizicianului, cât și cea a filologului și interpretului] poate fi utilă în conceperea unei metode de predare care vizează construirea minților

---

[1354] KR P OPPER , *Teoria gândirii obiective,* în I DEM , *Cunoaştere obiectivă,* Armando, Roma 1975, p. 242.

[1355] KR P OPPER , *Autointerpretare filosofică și polemici împotriva dialecticienilor,* în C. GROSSNER (ED .), *Filosofi germani contemporani,* Città Nuova, Roma 1977, p. 353. Teoria unității metodologice a științelor este conținută *în embrion* în scrierile lui Popper: cu toate acestea, este și mai clar conturată și dezvoltată de Antiseri pe baza unor reflecții popperiene importante. Filosoful german este explicit în a afirma că „întreaga sa concepție despre metoda științifică poate fi rezumată spunând că aceasta constă în acești trei pași: 1) ne împiedicăm de o problemă; 2) încercăm să o rezolvăm, de exemplu, propunând o teorie nouă; 3) învățăm din greșelile noastre, în special din cele care ne sunt clarificate prin discuția critică a încercărilor noastre de a..."

critice, lucru care, din păcate, nu se întâmplă în executarea *exercițiilor* ."[1356]

Propunerea privind unitatea metodologică a științelor a stârnit ample dezbateri atât în Italia, cât și în străinătate, întâlnind consens (în special în rândul medicilor), dar și disidențe. Valerio Verra, un renumit cercetător al filosofiei și hermeneuticii clasice germane, s-a opus categoric și a subliniat diferențele profunde dintre perspectivele lui Gadamer și Popper, care operau în domenii culturale îndepărtate unul de celălalt. Chiar și Gadamer, atunci când a fost chestionat pe această temă de către Antiseri însuși, și-a exprimat unele îndoieli. O adevărată *metanoia* poate fi însă descrisă la Hans Albert, profesor de sociologie și teoria științei la Universitatea din Mannheim. Când, într-o conversație din 1985, Antiseri i-a subliniat lui Albert asemănările metodologice notabile dintre falibilismul lui Popper și teoria hermeneutică a lui Gadamer, Albert a răspuns: „Ceea ce pretinzi că identifici drept puncte comune sunt, în opinia mea, *analogii vagi.* Nu recunosc la Gadamer o teorie a cunoașterii în adevăratul sens al cuvântului. Nici măcar nu știu dacă el ar pretinde că a dezvoltat o astfel de teorie. A fost student al lui Heidegger. Modul în care distinge științele umane de științele naturii arată că se plasează în tradiția - idealismului german postkantian; în timp ce Popper și-a dezvoltat concepțiile în tradiția lui Kant și Hume, în urma idealismului transcendental al lui Oswald Külpe" [1357]. Antiseri subliniază cu bucurie

---

rezoluție. Sau, ca să spunem în trei cuvinte: PROBLEME -*teorii-critici.* Cred că în aceste trei cuvinte, *probleme-teorii-critici,* se poate rezuma întreaga procedură a științei raționale» (KR POPPER , *Probleme, scopuri și responsabilități ale științei,* în I DEM , *Știință și filozofie,* Einaudi, Torino 1969, p. 146). Pornind de la aceste presupuneri epistemologice, Popper poate afirma că «metoda științelor sociale, la fel ca cea a științelor naturii, constă în experimentarea soluțiilor încercate la problemele lor» (I DEM , *Logica științelor sociale,* în A A . V V ., *Dialectica și pozitivismul în sociologie,* Einaudi, Torino 1972, p. 702): deja în scrierile lui Popper se conturează, așadar, o încercare clară de „reducționism metodologic".

[1356] D. A NTISERI , *Teoria unificată a metodei,* cit., p. VII.

[1357] H. ALBERT , *Călătorii prin lume 3, «Mondoperaio»* , 2, 1986; textul a fost retipărit în D. ANTISERI , TEORIA *raționalității și științele sociale* (anexa I: *O conversație cu H. Albert despre raționalismul critic, hermeneutică și Școala de la Frankfurt*), Borla, Roma 1989, p. 121.

că în 1994 Hans Albert a publicat un volum în care „acele «analogii vagi» despre care vorbea acum zece ani au devenit treptat, chiar și pentru el, din ce în ce mai puțin vagi, până când au devenit trăsături teoretice comune, legături precise între hermeneutica gadameriană" și epistemologia falibilistă [1358]. „Volumul la care se face referire, publicat în 1994 de Albert, este *Kritik der reinen Hermeneutik: der Antirealismus und das Problem des Verstehens.* În acest text, Albert observă că tehnica lui Gadamer de interpretare a textelor, bazată pe corectarea finală a ipotezelor interpretative *(Deutungs-hypothesen),* prezintă analogii clare și profunde cu metoda științifică descrisă de Popper, o metodă în care ipotezele sunt examinate critic „prin încercare și eroare". Potrivit lui Albert, „se poate, prin urmare, recunoaște o asemănare între concepția lui Gadamer și ideea de cercetare științifică (*Erkenntnispraxis in den Wissenschaften*), dezvoltată în contextul epistemologiei contemporane de Karl Popper [1359]. "

Teza unității metodei este apărată de Antiseri luând în considerare și diversele domenii ale științei (de la medicină la biologie, de la activitatea de traducere la istoriografie) și făcând referire la numeroși autori în ale căror texte se pot găsi referințe *ante litteram* la unitatea metodologică: printre aceștia Justus von Liebig (1803-1873), William Whewell (1795-1866), William Stanley Jevons (1835-1882), Claude Bernard (1813-1878) în celebra sa *Introducere la studiul medicinei experimentale,* Ernest Naville (1816-1909) în volumul său *Logica ipotezei* și Giovanni Antonio Colozza, potrivit căruia „în esența sa, procesul de investigare este identic pentru toate științele" [1360].

De un interes deosebit sunt reflecțiile lui Antiseri asupra istoriografiei, un alt domeniu în care celebra maximă a lui Newton *„Nu*

[1358] D. A NTISERI , *Tratat de metodologia științelor sociale,* Utet, Torino 2000 [5] , pp. 373-374.

[1359] H. ALBERT , *Kritik der reinen Hermeneutik: der Antirealismus und das Problem des Verstehens,* JCB Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1994, p. 54.

[1360] GA COLOZZA , *Imaginația în știință. Note de psihologie și pedagogie,* Ditta GB Paravia e Comp., Torino-Roma-Milano-Florența-Napoli 1899, p. 13; acest text de Colozza a fost retipărit de Rubbettino, Soveria Mannelli 1997, cu o prefață de D. Antiseri. Toți autorii menționați mai sus sunt citați de Antiseri ca „gânditori în apărarea unității metodei științifice": vezi D. ANTISERI , TRATTATO *di metodologia delle scienze sociali* , cit., pp. 356-357.

fac ipoteze ” (nu formulez ipoteze) [1361]este considerată o gafă: bazându-se pe îndrumarea metodologică a unor istorici precum Gaetano Salvemini, Lucien Febvre și Marc Bloch, el afirmă că *„fără probleme și ipoteze, nu există cercetare, nu există cercetare istorică ” [1362]*. Spre deosebire de istoricii și filosofii istoriei de diferite convingeri (istoricişti, idealişti, marxişti și neomarxişti, precum exponenții Școlii de la Frankfurt), autorii menționați anterior au susținut că nu există o diferență substanțială între metoda istoricului și cea a fizicianului: ceea ce diferă sunt tehnicile de demonstrare, așa-numitele metode de verificare sau falsificare a ipotezei interpretative pe care se dorește să o acceptăm. În acest sens, Antiseri subliniază în special valoarea reflecțiilor metodologice ale lui Salvemini; Acesta din urmă, în *Istorie și știință,* notează că „de fapt, nu există o diferență esențială între problemele cu care se confruntă omul de știință în reconstituirea trecutului astronomic, geologic sau biologic și problemele cu care se confruntă istoricul în reconstituirea trecutului uman. În ambele cazuri, expertul reconstruiește trecutul cu ajutorul mărturiilor [1363]”. Salvemini specifică, de asemenea, că „tehnica utilizată de diverși cercetători poate diferi, deoarece aceștia trebuie să recurgă la expediente diferite, adaptate diferitelor surse de informații de care dispun, dar metoda de extragere a informațiilor din surse rămâne aceeași, deoarece spiritul uman funcționează în toate circumstanțele după aceleași legi ale gândirii [1364]”. Salvemini, Lucien Febvre și Marc Bloch subliniază, așadar, că, pentru a alege faptele de investigat, istoricul folosește „ipoteze, programe de cercetare, teorii [1365]”, care nu există fără

[1361] I. NEWTON , *Operele,* vol. 1., *Principii matematice ale filosofiei naturale,* editat de A. Pala, Utet, Torino 1997, pp. 801-802 [maxima se găsește în a doua ediție a *Principiilor* din 1713, tocmai în secțiunea finală intitulată *Scholium general].*

[1362] D. ANTISERI , *Tratat de metodologia științelor sociale,* cit., p. 370.

[1363] G. SALVEMINI , *Istorie și știință,* La Nuova Italia, Florența 1948; retipărit în I DEM , *Opere alese,* editat de G. Agosti, A. Galante Garrone, vol. 8, *Diverse scrieri (1900-1957), Feltrinelli, Milano 1978, pp. 136. Textul lui* SALVEMINI este citat și comentat de autorul nostru în D. A NTISERI , *Tratat de metodologia științelor sociale,* cit., pp. 368-370.

[1364] G. SALVEMINI , ISTORIE *și știință,* cit., pp. 136-137.

[1365] L. FEBVRE , *Probleme de metodă istorică,* EINAUDI , Torino 1966, p. 144.

imaginația și creativitatea cercetătorului. Din această perspectivă, activitatea istoriografică apare și ca o adevărată știință: lucrează cu teorii falsificabile, cu teorii verificabile, adică teorii care pot fi infirmate prin experiență, prin fapte, prin documente examinate.

4. „Delimitarea rostibilului pentru a proteja inefabilul": o posibilă deschidere către spațiul credinței.

Propunerea epistemologică a lui Antiseri preia și dezvoltă investigațiile lui Popper care vizează evidențierea limitelor științei și a potențialei falibilități a rezultatelor sale. În opoziție cu scientismul pozitivist, el afirmă că știința procedează prin alternative și erori, conjecturi și infirmări, propuneri și critici. Adevărurile științei nu sunt, prin urmare, o posesiune absolută, un *ktéma es aéi,* o „cucerire perenă", valabilă pentru totdeauna: astfel de adevăruri sunt mereu *în progres,* perfectibile sau, mai bine, falsificabile. Știința — subliniază Popper și Antiseri — „este falibilă pentru că este umană" [1366]: este un domeniu în care „nimic nu este scutit de critică " [1367].

Antiseri a plasat falibilismul popperian în strânsă continuitate cu discursul lui Wittgenstein despre limitele limbajului științific: ceea ce au în comun cei doi autori este dorința de a „delimita decibilul pentru a proteja inefabilul". „A delimita decibilul" înseamnă a delimita riguros afirmațiile rezultate din cercetarea științifică de cele care nu sunt (cum ar fi propozițiile limbajului metafizic și religios). Atât în Wittgenstein din Tractatus, *cât* și la Popper, însă, există și o dorință vie de a „proteja inefabilul", adică sfera sentimentelor și speranțelor umane, domeniul a tot ceea ce „depășește" rigoarea științifică. „Simțim", afirmă Wittgenstein, „că, chiar presupunând că toate întrebările științifice *posibile* au primit răspuns, problemele noastre vitale nici măcar nu au fost încă atinse [1368]". Așadar, aici, „dincolo" de limitele științei, se

---

[1366] KR POPPER , *Societatea deschisă și dușmanii săi,* Armando, Roma 1996 , NR. 3 ·p. 477.

[1367] *Ibidem.* Vezi și D. A NTISERI , *Free because fallible,* Rubbettino, Soveria Mannelli 1995.

[1368] L. W ITTGENSTEIN , *Tractatus logico-philosophicus and Quaderni 1914 1916,* cit., propoziţia 6.52, p. 108.

deschide un spațiu legitim pentru invocarea religioasă, pentru cererea unui sens ultim al existenței. Această cerere de sens este definită de Antiseri drept „marea întrebare": este o întrebare metafizică ce îl implică pe cel care pune întrebarea însuși; nu este o „problemă" ca altele, ci mai degrabă o *meta-problemă,* în care omul este implicat cu întreaga sa ființă. Această întrebare — subliniază Antiseri — este o invocație: „«Întrebarea» metafizică este o invocație transcrisă în limbajul problemelor raționale. Este un *«interrogado»* în formă; doar un *«rogato»* în substanță. Din acest motiv, nu admite soluții presupus raționale, univoce, absolute și incontestabile. *Admite doar alegeri de credință.* Întrebarea metafizică, dacă caută un răspuns absolut, va avea doar un răspuns de credință, un răspuns religios [1369]." Întrebarea metafizică apare din angoasa existențială, din căutarea unui sens ultim pe care știința nu îl poate și nu știe să îl ofere; aceasta este întrebarea pe care tânărul Augustin și-a pus-o cu ocazia morții unui drag prieten: „Factus eram ipse mihi magna quaestio (Am devenit o mare enigmă pentru mine însumi) [1370]". Această întrebare, reiterează Antiseri, este „o pledoarie pentru mântuire, o pledoarie pentru mântuirea de absurd, o pledoarie pentru acel sens absolut al vieții pe care nu ni-l putem construi singuri. Și cine alege absurdul, adică ateul, nu este mai științific decât credinciosul " [1371].

Interesant este că Antiseri este de acord și cu secularistul Norberto Bobbio că știința, în ciuda marilor sale succese, nu este capabilă să răspundă la „marea întrebare", căutarea unui sens mai profund al vieții și al morții. Nici știința, nici filosofia nu pot răspunde la această

[1369] D. A NTISERI , *Credința între „folosirea" și „abuzul" rațiunii,* cit., p. 431. Vezi și I DEM , *Este întrebarea metafizică o „problemă" sau o „invocație"?,* în I DEM , *De ce metafizica este necesară științei și dăunătoare credinței,* Queriniana, Brescia 1980, pp. 95-100. Despre noile condiții de posibilitate ale credinței religioase după evoluțiile filosofiei și științei din secolul al XX-lea, vezi și S. LOMBARDINI - D. A NTISERI - M. BALDINI , MAI este LOC PENTRU CREDINȚĂ ?, *Rusconi ,* Milano 1992; D. A NTISERI , *A crede. De ce credința nu poate fi scoasă la licitație,* Armando, Roma 2005.

[1370] A GOSTINO D' IPPONA , CONFESSIONES , IV, 4.

[1371] D. A NTISERI , *Este întrebarea metafizică o „problemă" sau o „invocație"?,* cit., p. 100. Vezi și I DEM , *Credința între „folosirea" și „abuzul" rațiunii* , cit., p. 431.

întrebare: astfel, omul rămâne în mod inerent o ființă religioasă. „Tocmai pentru că marile răspunsuri sunt dincolo de abilitatea noastră de a ajunge, omul", susțin Bobbio și Antiseri, „rămâne o ființă religioasă, în ciuda tuturor proceselor de demitizare, secularizare și a tuturor afirmațiilor lui Dumnezeu care caracterizează epoca modernă și, cu atât mai mult, epoca contemporană " [1372].

În opinia noastră, unul dintre câștigurile teoretice fundamentale ale lui Antiseri este acesta: faptul că a legitimat întrebarea metafizică. Contrar a ceea ce susțin neopozitiviștii și mulți alți gânditori și astăzi, această întrebare „este *perfect sensibilă,* este *legitimă* (chiar dacă nu în cadrul științei); este *ineradicabilă* " . [1373]Antiseri depășește decisiv limitele neopozitiviștilor și ale multor altor filozofi reductiviști pentru care întrebările metafizice sunt complet lipsite de sens, simple expresii ale „sentimentelor vitale" *(Lebensgefühle,* cum ar spune Rudolf Carnap [1374]) sau simple „material pentru psihanalist" (cum ar spune Alfred J. Ayer) [1375].

[1372] N. BOBBIO , în Diversi autori, Ce FAC *filosofii astăzi?,* Bompiani, Milano 1988, p. 165; acest text de Bobbio este menționat și comentat de mai multe ori de Antiseri în lucrările sale.

[1373] D. A NTISERI , *Credința între „folosirea" și „abuzul" rațiunii,* cit., p. 41.

[1374] Vezi R. Carnap , *Überwindung der Mataphysik durch logische Analyse der Sprache,* în «Erkenntnis», 2, 1932, p. 238. Conform lui Carnap, limbajul metafizicienilor, deoarece îi lipsește referința semantică *(Bedeutung),* nu descrie realitatea, ci este doar „poezie în concepte" *(Begriffsdichtung):* «Dumnezeu, ca majoritatea celorlalți termeni metafizici» - susține Carnap - «este lipsit de sens (*ohne Bedeutung*)» (*ibidem*). Pornind de la aceste presupuneri, el ajunge la afirmația că «metafizicienii, în cele din urmă, sunt muzicieni fără talent muzical» (*ibidem*).

[1375] A.J. AYER , *Language, Truth and Logic ,* Victor Gollancz, Londra 1936; trad. it. de G. De Toni, Linguaggio, verità e logica, Feltrinelli, Milano 1960 , p. 154. Cu aceste cuvinte Ayer rezumă poziția ateismului semantic exprimată de neopozitiviști: «Ideea pe care dorim să o stabilim este că nu pot exista *adevăruri transcendente ale credinței religioase, deoarece propozițiile pe care teistul le folosește pentru a exprima astfel de «adevăruri» nu sunt semnificative literal* » *(ibid.,* pp. 149-158). La Ayer găsim o poziție tipică neopozitiviștilor și multor exponenți ai *filosofiei limbajului de la Oxford* : cu toate acestea, Antiseri subliniază că «în ciuda modului în care [Ayer], Antony Flew, R.M. Hare, P. van Buren, R.B. Braithwaite, Hepburn și alții s-au gândit

5. Opțiunea fundamentală între absurd și speranță

Antiseri subliniază pe bună dreptate că „marea întrebare" – „întrebarea metafizică" – rămâne ineradicabilă din inima omului. Putem spune că această întrebare este un „transcendent" al condiției umane, ceva *universal* și constitutiv, imposibil de eliminat și care „chiar și în uzul complet profan al vieții" (conform lui Marcel) reapare cu forță în „situațiile limită", confruntate cu dramele suferinței și morții. În aceste considerații, Antiseri urmează gândirea kantiană: „Ceea ce până acum s-a numit metafizică nu poate satisface niciun spirit critic; totuși, renunțarea completă la ea este imposibilă [... și este] ceva mult mai profund decât o simplă dorință de a cunoaște [1376]". Metafizica, înțeleasă ca o căutare a unui sens ulterior al existenței, nu poate găsi răspunsuri adecvate în sfera teoretică sau epistemologică, atât pentru Kant, cât și pentru Antiseri: metafizica nu poate fi afirmată decât pe baza unui primat al practicului, unde prin practic înțelegem cea mai profundă nevoie a omului de a da sens și un scop ultim vieții.

Prin urmare, întrebarea metafizică ne prezintă o „opțiune

---

la asta, un alt grup de cercetători de la Oxford, inclusiv Basil George Mitchell și John Hick, sunt de părere că limbajul religios este *sensibil* și *semnificativ,* că este într-un anumit fel informativ și că se pot aduce criterii „rezonabile" *pentru acceptarea sa* » (D. A NTISERI (ed.), *Filosofia analitica. L'analisi del linguaggio nella Cambridge-Oxford Philosophy* , Città Nuova, Roma 1975, p. 70). Pentru a evita pericolul ca discursul religios să devină lipsit de sens, John Hick introduce conceptul interesant de „verificare escatologică": el susține că „afirmațiile religioase sunt sensibile deoarece, deși nu sunt falsificabile în realitate acum, sunt așa în principiu «la ultimul colț». Și sunt acceptabile pe garanția figurii lui Hristos. Credința este, de fapt, *fiducia* în ceva, dar și *încredere* în cineva prin care se crede în ceva" *(ibid.,* p. 71). Prin urmare, Antiseri se dovedește extrem de sensibil la problema acceptabilității propozițiilor de credință bazate pe criteriul autorității martorului, care are autoritate tocmai pentru că este demn de credință. Principala lucrare a lui John Hick la care face referire este *Faith and Knowledge,* Cornell University Press, Ithaca 1957.

[1376] I. KANT , PROLEGOMENA zu einer jederzukunften Metaphysik, die als Wissenschaft wird treten know, Johann Friedrich Hartknoch, Riga 1783; a cura di P. Martinetti, *Prolegomeni ad ogni metafisica futura,* Paravia, Torino 1944, p. 213-214.

fundamentală" radicală: suntem forțați să alegem între absurd și speranță. Antiseri subliniază în special că această opțiune fundamentală devine inevitabilă în situații extreme, mai ales în fața tragediei suferinței inocente: „există momente și locuri", scrie el, „în care monotonia produsă de angajamentele vieții de zi cu zi este măturată - indiferența față de marea întrebare dispare, vălul unei credințe obișnuite și poate de nezdruncinat este rupt. Acestea sunt «momentele decisive» - momente în care nu putem scăpa de «marea întrebare», de întrebarea metafizică - suntem forțați să alegem între *absurd* și *speranță,* într-o situație de *indecidabilitate rațională. Absurdistul și nihilistul nu sunt mai științifici sau mai raționali decât credinciosul. Absurdul și speranța sunt și rămân deschise «opțiunii radicale* [1377]»" . Putem înțelege atunci cum recuperează Antiseri valoarea speculativă a pariului (*parele)* despre care vorbește Pascal: credința nu izvorăște din discursul logic sau din argumente pur raționale; ci mai degrabă este rodul unui *eveniment* care își are originea în nevoile inimii, în rațiuni practice și existențiale. Credința religioasă – contrar a ceea ce susțin susținătorii scolasticii – nu are nevoie de capcanele rațiunii sau de *preambulurile logice* : ea izvorăște din încrederea necondiționată în celălalt în totalitate, din nevoia de mântuire veșnică, din speranța că – așa cum a spus și Max Horkheimer – „în ciuda acestei nedreptăți care caracterizează lumea, nu se poate întâmpla ca nedreptatea să fie ultimul cuvânt " [1378].

Credința lui Antiseri este tipică omului modern: este o încredere totală în Dumnezeul biblic care apare ca un răspuns semnificativ la tragediile nedreptății, angoasei existențiale și suferinței. Este rodul unei alegeri dureroase și dificile: este credința lui Pascal, Kierkegaard și Dostoievski. Antiseri reiterează că a crede în Dumnezeu nu este un lucru ușor: repetă împreună cu Kierkegaard că „a crede înseamnă tocmai a merge pe acel drum unde indică toate indicatoarele rutiere: înapoi, înapoi, înapoi! Prin urmare, drumul este îngust *[Matei 7:14]* (și asta aparține deja credinței). Drumul este întunecat; într-adevăr, nu este doar beznă totală, ci este ca și cum felinarele nu ar face altceva decât să

[1377] D. A NTISERI , *Crede dopo la filosofia del secolo XX,* cit., 9.

[1378] M. HORKHEIMER , DORUL DE COMPLET ALTUL, FURCHE VERLAG, HAMBURG 1970; TR . ea. di S. Gibellini, *La nostalgia del totalmente Altro,* Queriniana, Brescia 1972, p. 76.

deruteze și să sporească întunericul... tocmai pentru că indicatoarele rutiere indică în direcția opusă [1379]". În opinia noastră, Antiseri subliniază pe bună dreptate că credința religioasă a omului modern își are originea ca un răspuns semnificativ la experiența angoasei: după ce a sondat abisul lipsei de sens absolute și al nihilismului, se deschide pentru om posibilitatea răscumpărării și a mântuirii, posibilitatea invocării religioase. Această dinamică antropologică a ajungerii la credință este bine descrisă în romanele lui Dostoievski și în operele lui Kierkegaard. Experiența angoasei îl face pe om un cerșetor de sens: este un fel de *praeambulum fidei modern.* Prin urmare, Antiseri este de acord cu Kierkegaard în afirmarea că „Dumnezeu, care vrea să fie iubit, coboară cu ajutorul neliniștii pentru a vâna omul"; și tot așa spune și filosoful danez: „Este un lucru excelent, singurul lucru necesar și clarificator, ceea ce spune Luther: «Întreaga doctrină (a Răscumpărării și, în cele din urmă, întregul creștinism) trebuie să fie legată de lupta conștiinței chinuite. Eliminați conștiința chinuită și puteți chiar închide bisericile și le puteți transforma în săli de dans.» Conștiința chinuită înțelege creștinismul ca un animal înfometat» [1380].

Asemenea altor distinși filozofi ai secolului al XX-lea, Antiseri prezintă alegerea credinței religioase ca rodul unei alegeri fundamentale între absurd și speranță: doar aderarea la Dumnezeul transcendent și personal al revelației iudeo-creștine poate oferi temeiuri solide speranței umane de mântuire. La fel ca filosoful din Torino Luigi Pareyson, Antiseri subliniază și el că credința izvorăște dintr-o experiență intimă și personală care nu are nicio legătură cu metafizica rațională. Urmându-i pe Pascal, Kierkegaard și Pareyson, Antiseri contrastează și „Dumnezeul filosofiei" cu „Dumnezeul credinței autentice", „Dumnezeul lui Avraam, Isaac și Iacov", pentru a crede în care trebuie „să sacrificăm intelectul", adică să facem intelectul să facă o „tumbă": „Problema experienței religioase nu este problema

---

[1379] S. KIERKEGAARD , *Jurnal,* traducere italiană de C. Fabro, Vol. X 49, AG 89, Morcelliana, Brescia, p. 194. Reamintim că Antiseri a editat două volume despre gândirea lui Pascal și Kierkegaard, în care a subliniat marea relevanță a perspectivelor lor asupra înțelegerii filosofiei și credinței moderne: vezi D. ANTISERI , Cum să *-l citești pe Pascal,* Bompiani, Milano 2005; I DEM , *Cum să-l citești pe Kierkegaard,* Bompiani, Milano 2005.

[1380] S. KIERKEGAARD , *Jurnal,* cit., vol. VII, A 192 .

metafizică a lui Dumnezeu, așa cum presupun cei care încă se întreabă dacă Dumnezeu ar trebui sau nu să fie conceput ca substanță sau cauză sau cu totul altceva. Acesta este, dacă e ceva, «Dumnezeul filosofilor», de care filosofia poate fi – sau mai degrabă, a fost – interesată, dar care cu siguranță nu privește religia. Dumnezeul religiei este altceva: el este Dumnezeul lui Avraam, Isaac și Iacov, Dumnezeul viu și dătător de viață, este un Dumnezeu căruia ne adresăm informal și căruia ne rugăm, un Dumnezeu căruia îi spunem cu trepidație *miserere mei* și cu disperare *ne sileas,* către care ne îndreptăm cu o întrebare chinuită *quare me repulisti?* Și implorând cu frică și cutremur *ne averte facies tuam a eu,* căruia în ceasul suprem ne încredințăm, exclamând in *manus tuas commendo spiritum meum* și implorând *în te, Domine, speravi: non confundar in aeternum* .[1381]

6. Fideism și iraționalism? O posibilă comparație cu teologia dialectică a lui Karl Barth.

Poziția lui Antiseri, cel puțin în ceea ce privește relația stabilită între credință și rațiune, poate fi definită ca antiintelectualistă. El împărtășește afirmația lui Enrico Castelli conform căreia o „filosofie creștină este posibilă numai dacă este antiintelectualistă", [1382]adică numai dacă renunță la Dumnezeul scolasticismului și al metafizicii raționaliste: „mișcătorul nemișcat" și „marele arhitect al universului". Antiseri a subliniat în repetate rânduri că perspectiva sa este foarte apropiată de *credo quia absurdum* susținut de Tertulian: prin urmare, el se definește ca „fideist", afirmând autonomia discursului religios și imposibilitatea de a-l întemeia pe presupoziții raționale. Deși explicit „fideist", ni se pare că propunerea lui Antiseri nu coboară în forme extreme de iraționalism: antiintelectualismul și fideismul nu înseamnă *tout court* o renunțare totală la utilizarea rațiunii [1383]. Putem spune că

[1381] L. PAREYSON , *Experiență religioasă și filosofie,* în I DEM , *Ontologia libertății: Răul și suferința,* Einaudi, Torino 1995, pp. 85-149, p. 85.

[1382] E. CASTELLI , *Existențialismul* TEOLOGIC , Abete, Roma 1966; volumul a fost publicat în franceză de Hermann la Paris în 1966.

[1383] El afirmă explicit: „Sunt fideist și încerc să realizez acest lucru, încerc să ofer *motive* pentru care nu putem decât să fim fideiști. [...] O credință este

preferă *calea modernă,* cea propusă de Pascal și Kierkegaard, *modalității antice* de demonstrare a existenței lui Dumnezeu (o cale * *ad mentem sancti Thomas Aquinas*) , care se bazează pe spiritul de finețe,* folosește rațiuni antropologico-existențiale și ajunge să propună o „tumblă" în Celălalt total [1384]. Chiar și *calea modernă* susținută de

---

mărturisită, nu impusă sau demonstrată. Suntem *cu toții* fideiști. Dar ne este teamă să o recunoaștem și, mai presus de toate, să tragem consecințele. Sunt, prin urmare, un *fideist voluntarist.* Dar sunt și *iraționalist, dacă* prin iraționalism înțelegem alegerea irațională, adică *non-științifică,* a unei credințe; și, de asemenea, alegem irațional rațiunea științifică. Sunt *antimetafizician* , *dacă* prin antimetafizică înțelegem neîncrederea în afirmațiile absolutiste ale construcțiilor umane, cum ar fi metafizica. Și, cu toate acestea, mă consider dedicat rațiunii atunci când încerc să argumentez despre (și pentru) istoricitatea eforturilor filosofice; când încerc să privesc presupozițiile (și alegerile) iraționale care stau în spatele fiecărei viziuni sau concepții despre lume și *chiar în spatele* celui mai rațional proiect despre lume care există, care este cel al științei. Cred că fac o muncă filosofică rațională atunci când încerc să ofer motive" pentru teoria lui Galileo, conform căreia rațiunea ne spune „cum merg cerurile" și credința „cum merge cineva în rai". Și cred că sunt „mai rațional" decât cei care cred [metafizicieni și susținători ai „gândirii fundamentale"] că își susțin viziunea asupra lumii în virtutea unei rațiuni coercitive, mai degrabă decât în virtutea unei alegeri iraționale (neștiințifice) care, într-un fel sau altul, trebuia făcută. Cred că sunt „mai rațional" decât ei. Mai rațional decât ei; și, prin urmare, spre deosebire de ei, falibil" (D. ANTISERI , O *filozofie nejustificativă împotriva „absolutelor terestre",* în I DEM , *De ce metafizica este necesară științei și dăunătoare credinței,* cit., p. 103).

[1384] Chiar înainte de Kierkegaard, Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819) a folosit expresia „saltul moral" pentru a desemna actul de credință. Marco Ivaldo a subliniat pe bună dreptate că nici măcar „tumba" despre care vorbește Jacobi nu ar trebui interpretată ca ceva total irațional: „«tumba» este o acțiune care pare «sensibilă» – deși asta nu înseamnă că nu constituie o alegere riscantă – atunci când se urmărește principiul spinozismului (adică al determinismului naturalist) până la consecințele sale extreme și se măsoară nesustenabilitatea acestuia în raport cu nevoia umană indelebilă de a admite liberul arbitru. [...] «Tumba» este un act de libertate, care se realizează pe baza unei conștientizări critice a cărei maturizare a fost realizată de voință și intelect împreună și care deschide către o percepție efectivă a profunzimii realității, acea profunzime pe care sistemele «raționalismului» [și printre acestea în special spinozismul și idealismul] nu o pot atinge» (M. I. VALDO , *Introducere la Jacobi,* Laterza,

Antiseri are, așadar, „rațiunile sale", motivațiile sale intrinseci bazate pe primatul kanțian al practicului și pe nevoia unui sens total al existenței: după cum se știe, Pascal însuși afirmă că în actul de credință „ultimul pas al rațiunii constă în a recunoaște că există lucruri infinite care o depășesc" și că „inima are rațiunile sale pe care rațiunea nu le înțelege ([1385]* Le coeur a ses raisons que la raison ne connaît point *) . [1386]Opțiunea radicală pentru credința religioasă nu este, așadar, ceva total absurd și irațional și nici nu implică o abdicare completă de la utilizarea rațiunii: la urma urmei, Pascal însuși afirmă că există o logică intrinsecă a credinței, o *logique de la foi,* pe care, însă, doar inima (*le coeur)* o poate înțelege, nu intelectul. Putem spune că raționalitatea lui Pascal, Kierkegaard și Antiseri este una fertilizată de *agape* și, prin urmare, dispusă, după ce își recunoaște propriile limite, să-și lărgească orizonturile spre transcendență, să asculte un posibil cuvânt de mântuire. De asemenea, observăm că *inima,* la care Pascal și Antiseri se referă ca la „organul credinței", poate fi interpretată ca o utilizare „alternativă" a rațiunii: este o utilizare „afectivă" a rațiunii în raport cu nevoile existențiale de sens și împlinire, nevoile care împing umanitatea chinuită și suferindă să opteze pentru speranță mai degrabă decât pentru absurd. Ni se pare că această paradigmă a rațiunii schițată de Antiseri are și ea o oarecare afinitate cu cea descrisă de Martha Nussbaum în *Inteligența emoțiilor* [1387].

Roma-Bari 2003, p. 70).

[1385] B. PASCAL , *Pensées,* 267 (conform numerotării lui L. Brunschvicg, Hachette, Paris 1897) .

[1386] *Ibidem,* 277. Similar lui Pascal, misticul Angelus Silesius afirmă și el că „doar iubirea ajunge repede la Domnul, rațiunea și spiritul fac lungi anticamere *(Die Liebe geht zu Gott unangesagt hinhein, Verstand und hoher Witz mufi lang' im Vorhof sein)"* (A. S ILESIUS , *Cherubinischer Wandersmann,* [ediție originală 1674], Reclam, Stuttgart 1983, p. 47). În această respingere radicală a raționamentului ca *auxiliar fidei necesar,* găsim multe consonanțe ale lui Antiseri cu spiritualitatea *devotio moderna,* pietismul și teologia dialectică a lui Karl Barth. El subliniază cu fermitate că credința este un dar de la Dumnezeu (*donum Dei*) și nu un dar al raționamentului.

[1387] Vezi M. C. N. USSBAUM , *Răsturnări ale gândirii: Inteligența emoțiilor,* Cambridge University Press, Cambridge 2001; traducere italiană de S. Scognamiglio, *Inteligența emoțiilor,* ed. G. Giorgini, Il Mulino, Bologna 2004.

Suntem întru totul de acord cu criticile lui Antiseri la adresa tuturor acelor metafizicieni care caută să-l „salveze pe Mântuitor" prin intermediul sistemelor lor raționale. Și în aceste critici, el preia și dezvoltă unele perspective profunde deja prezente la Pascal și Kierkegaard, subliniind că ajungerea la credința religioasă, și în special la creștinism, începe pe terenul existenței și se substanțiază în experiența etică a *caritas. Împreună* cu Kierkegaard, Antiseri susține că „din perspectiva creștină, credința sălășluiește în existențial: Dumnezeu nu s-a prezentat ca un învățător cu câteva teze; nu, mai întâi trebuie să crezi și apoi să înțelegi. Credința exprimă o relație între personalitate și personalitate".

În opinia noastră, unul dintre marile merite ale lui Antiseri este renunțarea la o conceptualizare raționalistă a lui Dumnezeu. Împreună cu Kierkegaard, el afirmă că „credința nu poate fi înțeleasă; cel mai mult ce se poate realiza este să se poată înțelege că nu poate fi înțeleasă". În special, subliniază Antiseri, nu este posibil să se facă din creștinism un sistem raționalist, în care fiecare element să poată fi justificat și dedus logic. Conținuturile fundamentale ale creștinismului sunt paradoxale; sunt „scandal și nebunie" pentru rațiunea umană: credința într-un Dumnezeu făcut om, care a murit pe cruce și a înviat este în sine ceva paradoxal, care implică un sacrificiu al intelectului. Cu toate acestea, Antiseri notează, urmându-l pe Kierkegaard: „nu trebuie să se gândească rău despre paradox; pentru că paradoxul este pasiunea gândirii, iar gânditorii fără paradox sunt ca îndrăgostiții fără pasiune. [...] Acesta este, așadar, paradoxul suprem al gândirii, a vrea să descoperi ceva ce nu poate gândi " [1388].

Scopul speculativ al lui Antiseri este de a elibera conceptul de Dumnezeu de toate capcanele raționaliste, de orice filosofie care încearcă să-l încadreze complet într-un sistem. Prin urmare, el este de acord cu Maurice Clavel când afirmă: „Da, Kant a eliberat spiritul de orice dogmatism, Dumnezeu de orice filosofie: l-a protejat de doctori și savanți: *«Drumul regal al lui Kant»,* o exprimă magnific Kierkegaard

[1388] S. K IERKEGAARD , *Philosophiske Smuler eller En Smule Philosophie* [publicată în 1844 sub pseudonimul Johannes Climacus]; *Crumbs of Philosophy,* în I DEM , *Opere,* editată de C. Fabro, Sansoni, Florența 1972, p. 219.

[1389].” „Dumnezeul filosofilor” rămâne întotdeauna un Dumnezeu cu caracteristici antropomorfe: absolutul rămâne de neconceput *(unbegreiflich)* pentru mintea umană, iar orice încercare de a-l reprezenta este destinată să cadă înapoi în antropomorfism. Prin urmare, el împărtășește cu Luigi Pareyson și, așa cum vom observa și cu Karl Barth, ideea că Dumnezeu este transcendența absolută, un mister care nu poate fi niciodată pe deplin explicat de raționalitatea umană: «A-l concepe pe Dumnezeu în termeni conceptuali înseamnă a-l defini pe baza unor categorii elaborate de mintea umană și a-i atribui proprietăți care moștenesc direct sau indirect de la om, chiar dacă sunt extrem de rafinate și abstracte, și chiar dacă sunt gândite într-un sens eminent și ridicate la culme. În acest sens, a-l concepe pe Dumnezeu ca Ființă, Principiu, Cauză, Gând, Rațiune, Valoare, Persoană, Bunătate, Providență și așa mai departe, este încă un Kar'àvdpmnov Xéyetv care conferă unor astfel de concepții despre divinitate un caracter substanțial, chiar dacă voalat, antropomorf [1390].

Ni se pare că poziția religioasă a lui Antiseri dezvăluie o formă de „barthism”: similar teologului Karl Barth, Antiseri denunță și el toate încercările de a-l prinde pe Dumnezeu în mrejele rațiunii umane, afirmând că absolutul este „total altul” și, ca atare, rămâne de neconceput pentru gândirea umană. Bazându-se pe intuițiile lui Kierkegaard, Barth evidențiază opoziția substanțială dintre Dumnezeu și tot ceea ce este uman, și anume rațiunea, filosofia și cultura. Ni se pare, așadar, că Antiseri ar putea fi de acord cu cuvintele lui Barth: „Dumnezeu este Dumnezeul necunoscut. Ca atare, El dă tuturor viață, suflare și totul. Prin urmare, puterea Sa nu este nici o forță naturală, nici o forță a sufletului, nici una dintre cele mai înalte sau cele mai înalte forțe pe care le cunoaștem [...]; este criza tuturor forțelor, Celălalt în totalitate. [...] Evanghelia este doar *credibilă;* poate fi doar *crezută.* Seriozitatea ei constă în faptul că se oferă ca alternativă: pentru cei care nu pot tolera contradicția și așteaptă în interiorul ei, este un motiv de

---

[1389] M. C LAVEL , *Ce que je crois,* Grasset, Paris 1975; ea. tr., *Quello che io credo,* Città Nuova, Roma 1978, p. 35.

[1390] L. PAREYSON , *Filosofie și experiență religioasă,* în «Annuario filosofico», 1, 1985, (Milano, Mursia), p. 7. Acest pasaj de Pareyson este relatat și comentat în D. A NTISERI , Crezând *după filosofia secolului al XX-lea,* p. 63.

scandal; pentru cei care știu că nu pot evita contradicția, este un obiect al credinței. Credința este aceasta: respect pentru necunoscutul divin, iubirea lui Dumnezeu în conștientizarea diferenței calitative dintre Dumnezeu și om, Dumnezeu și lume, [...] oprindu-se, tulburat, în fața lui Dumnezeu [1391]..."

Ni se pare, de asemenea, că în scrierile lui Antiseri putem găsi o critică a doctrinei (tipic tomiste) *a analogiei entis,* similară cu cea avansată de Barth. După cum se știe, teoria *analogiei entis* afirmă că se poate vorbi despre Dumnezeu și despre atributele Sale pornind de la ființa creaturilor sau — cum spune Sfântul Pavel — „a creatura mundi *per ea quae facta sunt"* (Ep. ad Rom., 1, 20), pornind de la lucrurile create. Ei bine, potrivit lui Karl Barth (dar și potrivit lui Antiseri), „analogia *entis* este calea abominabilă care merge de jos în sus, care pretinde să treacă de la pământ la misterul divin" [1392]; este, prin urmare, rodul unei rațiuni umane prezumțioase și arogante. *Analogia entis* ar trebui înlocuită cu ceea ce Barth definește drept *analogia fidei:* „calea cea dreaptă este cea care merge de sus în jos, cea a *analogiei fidei:* creștinul înțelege adevărurile creștine pornind de la credință și nu bazându-se pe propria rațiune. *Credința încetează să mai fie credință atunci când caută suporturi raționale"™ 3.* Un corolar important al *analogiei fidei este că aceasta nu poate fi structurată în cadrul unui sistem rațional: ea locuiește ,* de fapt, în contradicții și paradoxuri, fiind bazată doar pe încrederea necondiționată în *Dei loquentis persona;* aceasta este credința lui Avraam, Isaac și Iacov.

7. În apărarea „gândirii slabe"

În proiectul său de identificare a limitelor rațiunii, Antiseri a găsit în „gândirea slabă" a lui Gianni Vattimo „un orizont comun neașteptat

---

[1391] K. BARTH , DER ROMERBRIEF , Theologischer Verlag Zürich, Zürich 1919 [a doua ediție revizuită și extinsă 1922]; tr. ea. de G. Miegge, *Epistola către romani,* Feltrinelli, Milano 1978, p. 12-15.

[1392] G. R EALE - D. ANTISERI , TEOLOGIA PROTESTANTĂ DE LA *Barth la Bonhoeffer,* în I DEM , *Istoria filosofiei,* vol. 10, Bompiani, Milano

și, în anumite privințe, nesperat”.[1393] [1394]Și Antiseri a devenit un susținător deschis al „motivelor gândirii slabe”, subliniind afinitățile profunde – dar și divergențele notabile – cu propunerea lui Vattimo [1395]. El împărtășește multe puncte cu acesta din urmă: printre acestea, mai presus de toate, ideea că filosofia trebuie să abandoneze orice pretenție fundamentală, considerată finală și normativă [1396]; ideea că adevărul este întotdeauna rodul unor interpretări determinate istoric [1397];

2008, pp. 489-566, p. 493. *Analogia entis* este metoda teologică pe care Barth o consideră „însăși emblema teologiei catolice. Ideea că în realitatea umană și pământească există în mod obiectiv ceva analog realității lui Dumnezeu și că, prin urmare, conceptele care desemnează astfel de realități pot fi, de asemenea, raportate la realitatea divină, chiar dacă o înțeleg doar parțial” (F. ARDUSSO - G. FERRETTI - A. PERONE PASTORE - U. PERONE , INTRODUZIONE ALLA TEOLOGIA contemporanea , SOCIETÀ Editrice INTERNAZIONALE , Torino 1972 , *p* . 38). O lucrare acum clasică pe această temă este cea a lui Erich Przywara, care a avut o dispută aprinsă cu Karl Barth tocmai pe tema cunoașterii analogice a lui Dumnezeu bazată pe principiul non- contradicției: vezi E. PRZYWARA , ANALOGIA ENTIS - *Metafisica. Structura originală și ritmul cosmic* [prima ediție a volumului este din 1932, a doua ediție extinsă este din 1962], Vita e Pensiero, Milano 1995.

[1393] G. REALE - D. ANTISERI , *Teologia protestantă de la Barth la Bonhoeffer,* cit., p. 493.

[1394] G. FRANCO , *Pentru o biografie intelectuală. În dialog cu Dario Antiseri* , cit., p. 35.

[1395] Vezi D. A NTISERI , *Le ragioni del pensiero debole,* Borla, Roma 1993, ediția a doua 1995: volumul a apărut și în limba engleză cu titlul *The weak Thought and its Strength,* Alderhot, Avebury 1995.

[1396] Încă de la începutul manifestului lor, Vattimo și Pier Aldo Rovatti afirmă: «dezbaterea filosofică de astăzi are cel puțin un punct de convergență: nu există un fundament normativ unic, final» (G. VATTIMO - P. ROVATTI , PREFAȚĂ , A. V. V. , IL *pensiero debole,* Feltrinelli, Milano 1983, p. 7).

[1397] Când vorbește despre un „adio adevărului”, Vattimo înseamnă „a-ți lua rămas bun de la adevăr ca reflectare «obiectivă» a unui «dat»” (G. V ATTIMO , *Addio alla verità,* Meltemi, Roma 2009, p. 13): aceasta este concepția adevărului ca o corespondență obiectivă cu faptele, tipică metafizicii de la Aristotel la pozitivism. Această concepție obiectivistă și granitică a adevărului-corespondență, Vattimo opune o noțiune de adevăr ca interpretare și ca „eveniment” (Ereignis), *adică* ca deschidere a unui orizont de sens care este întotdeauna determinat istoric și lingvistic. Prin urmare, el abordează

concepția tipic postmodernă conform căreia istoria nu poate fi încadrată într-un plan unitar de sens, așa cum susține, de exemplu, dialectica hegeliano-marxistă; perspectiva unei „societăți deschise", democratică, pluralistă și relativistă, tolerantă și respectuoasă față de minorități; speranța că spațiul lăsat liber de căderea „absolutelor pământești" va crea noi condiții de posibilitate pentru redescoperirea credinței religioase. Antiseri susține că „antifundaționismul [...] al gândirii slabe a lui Vattimo este o concepție teoretic validă, care se află alături de rezultate serios consolidate ale curentelor filosofice contemporane - de la raționalismul critic al lui Popper la perspectiva hermeneutică a lui Gadamer, de la logica deontică a filosofilor limbajului și normativismul lui Kelsen la epistemologia economiei a lui Hayek -" [1398]. Prin urmare, Antiseri vede în „gândirea slabă" un aliat valid în lupta împotriva „abuzurilor rațiunii" și în recucerirea rațională a contingenței, un aliat capabil să garanteze noi spații de legitimitate pentru sacru și pentru însăși chestionarea religioasă. Există, așadar, multe motive pentru care Antiseri simte că „raționalismul contingenței" sale este apropiat de „gândirea slabă" a lui Vattimo, mai ales după ce acesta din urmă declară în *Credere di credere* că s-a întors la credința creștină [1399]. Cu toate acestea, Antiseri îl critică pe Vattimo pentru că „se joacă de-a creștinismul", pentru că a construit un creștinism *ad personam, centrat pe un concept de evlavie* diluat și moral adaptabil . Abandonând creștinismul „apocaliptic și dostoievskian" al profesorului său, Pareyson, Vattimo ar fi construit o formă religioasă potrivită pentru a „satisface secolul", departe de dramele morale, de sentimentul

---

teorizarea *alétheiei* propusă de Heidegger și de perspectivismul nietzschean, conform căreia «nu există fapte, ci doar interpretări (*Tatsache giebt es nicht, nur Interpretationen)»* (F. N IETZSCHE , *Frammenti postumi 1885-87,* în *Opere,* traducere italiană de S. Giammetta, vol. 8, volumul I, 1975, pp. 299-300).

[1398] D. A NTISERI , *Gândire slabă, rațiune filosofică și spațiul credinței,* cit., p. 47.

[1399] Vezi G. V ATTIMO , *A crede că crezi* - Este posibil să fii creștin în ciuda Bisericii?, Garzanti, Milano 1996. În opinia lui Vattimo, „nihilismul postmodern este forma actualizată a creștinismului. Și, prin urmare, gândirea slabă este singura filozofie creștină de pe piață. [...] Gândirea slabă este, de asemenea, singura filozofie creștină gândibilă" (G. V ATTIMO (împreună cu P. PATERLINI), *A nu fi Dumnezeu. O autobiografie la patru mâini,* Alberti, Reggio Emilia 2006, p. 182).

păcatului, de ceea ce Pascal în *Memoriale* definea drept *„renunțare totală și blândă. Supunere totală față de Iisus Hristos și îndrumătorul meu ”* [1400].

De un interes deosebit sunt investigațiile lui Antiseri asupra precedentelor istorice ale „gândirii slabe”, adică a tuturor acelor gânditori care, eliminând „absolutele pământești”, au eliberat spațiul credinței. Aceasta este linia de gândire care poate fi definită drept „pironism creștin”: include autori precum Montaigne, Charron, Pierre-Daniel Huet, Pascal și Kierkegaard. În opoziție cu o formă de „gândire slabă” care neagă deschis credința, ducând la rezultate radical sceptice și nihiliste, Antiseri reevaluează toate acele forme de pironism creștin care nu cântă „victoria neantului”, ci ajung la credință, pornind de la limitele cunoașterii umane, întotdeauna parțiale, falibile și incomplete. Prin urmare, el împărtășește aceste expresii programatice ale lui Pierre Charron (1541-1603): «atât de faimos printre înțelepți este faptul [...] că singura certitudine și știință este că nu există nimic sigur și că nu știm nimic, *solum certum nihil esse certi, hoc unum scio quod nihil scio;* că nu facem nimic altceva decât să întrebăm, să încercăm, să căutăm și să bâjbâim printre aparențe, *scimus nihil, opinamur verisimilia;* că adevărul nu se află deloc în capacitatea noastră, în proiectele noastre, în posesia noastră» [1401]. Iar celor care definesc aproape cu dispreț această concepție epistemologică drept „pirronism”, Antiseri le răspunde împreună cu Charron că o astfel de concepție «aduce evlaviei și acțiunii divine, departe de a le contrazice, un serviciu mai mare decât orice altceva» [1402]. *În mod similar,* urmându-l pe Montaigne se spune: «Ceea ce trebuie să facem este să ne însoțim credința cu toată rațiunea care este în noi; dar întotdeauna cu această rezervă, să nu credem că depinde de noi și că eforturile și argumentele noastre pot ajunge la o astfel de știință supranaturală și divină» [1403].

[1400] B. PASCAL, *Oeuvres complètes,* editat de J. Mesnard, Desclée de Brouwer, Paris 1964 ff., p. 554.

[1401] P. CHARRON, *Despre înțelepciune,* Bordeaux 1601; traducere italiană de G. Stabile, Scurt tratat DESPRE *înțelepciune,* Bibliopolis, Napoli 1985, p. 100.

[1402] *Ibidem,* p. 127. O reconstrucție completă a precedentelor istorice ale „gândirii slabe” este realizată în volumul D. ANTISERI, *Le ragioni del pensiero debole* , cit.

[1403] M. De MONTAIGNE, Apologie de Raimond Sebond, [în *Essais,* Cartea II,

Antiseri redescoperă și valorizează, de asemenea, dintr-o perspectivă teoretică, dezbaterea care a avut loc în secolul al XVIII-lea între episcopul de Avranches, Pierre-Daniel Huet, și Lodovico Antonio Muratori. În timp ce acesta din urmă îl acuză pe Huet că discreditează pe nedrept simțurile și rațiunea [1404], episcopul afirmă în schimb că numai prin accentuarea slăbiciunii rațiunii umane pot fi atinse două obiective fundamentale: 1) „scopul principal" - notează Huet - „este de a evita eroarea, încăpățânarea, aroganța"; 2) „scopul îndepărtat", dar mult mai important, constă „în pregătirea spiritului pentru a primi credința" [140] .

8. Concluzii și observații critice

Numai acolo unde „absolutele pământești" – construcții umane cu un sens absolut și atotcuprinzător – dispare, este din nou posibil spațiul pentru invocarea religioasă. Acesta este motivul esențial pentru care Antiseri evaluează atât de pozitiv „pirronismul creștin", filosofia limitelor a lui Kant și Wittgenstein, „gândirea slabă" a lui Vattimo, falibilismul lui Popper și o mare parte din epistemologia contemporană: aceste perspective, în ciuda diversității lor, legitimează o posibilă deschidere către dimensiunea transcendenței divine. Este de înțeles, așadar, cum (aproape paradoxal) catolicismul Antiseri evaluează pozitiv anumite forme de relativism și nihilism. Acesta din urmă, la fel ca relativismul, are semnificații diferite.[1405] [1406] [1407]Când prin nihilism

capitolul XII], Paris 1588; *Apologia di Raimondo Sebond,* în I DEM , *Eseuri,* editat de V. Enrico, voi. 2, Mondadori, Milano 1985, p. 171.

[1404] Vezi LA MURATORI , *Despre forțele înțelegerii umane sau despre pirronismul respins. Tratat de Lodovico Antonio Muratori, bibliotecar al Prea Serenului Lord Duce de Modena, opus cărții presupusului Monseniorul Huet despre slăbiciunea înțelegerii umane,* Presso G. Pasquali, Veneția 1745.

[1406] P.-D. H UET , *Traité philosophique de la faiblesse de l'esprit humain,* [operă publicată postum], Amsterdam 1723; *Tratat filozofic despre slăbiciunea spiritului uman,* Presso Gian Battista Gonzetti, Padova 1724.

[1407] Despre pluralitatea semnificațiilor conceptului de „relativism", vezi A. COLIVA , I *modi del relativismo,* Laterza, Roma-Bari 2009. Despre istoria și diferitele semnificații ale nihilismului, vezi F. VERCELLONE , INTRODUZIONE *a*

se înțelege pesimismul absolut, absurdul și „moartea lui Dumnezeu", el îl respinge radical, dar dacă prin „nihilism" s-ar înțelege imposibilitatea *ființei umane* de a construi un sens absolut pentru viața indivizilor și pentru întreaga istorie umană: dacă nihilismul, cu alte cuvinte, ar însemna un *nihil* al sensului absolut construit de mâini omenești, atunci nihilismul este un lucru rațional

sustenabilă și bogată din punct de vedere uman: o sursă de toleranță și, în același timp, de recucerire a spațiului sacru" [1408].

Antiseri, așa cum spune titlul uneia dintre cărțile sale, susține că este „creștin pentru că este relativist, relativist pentru că este creștin": în opinia sa, „pentru un creștin, doar Dumnezeu este absolut, așadar tot ce este uman nu poate fi decât istoric, disputabil, non-absolut, relativ" [1409]. „Relativismul creștin" al lui Antiseri devine însă aproape absolut – și, în opinia noastră, prezintă unele aporii și aspecte problematice – în măsura în care acceptă *pe deplin* așa-numita „lege a lui Hume": după cum se știe, această „lege", plasând o diviziune clară între domeniul descrierilor și cel al prescripțiilor, identifică o diferență fundamentală între fapte (considerate obiective) și valori (considerate subiective,

Il nihilismo, Laterza, Roma-Bari 1999.

[1408] G. FRANCO , *Pentru o biografie intelectuală. În dialog cu Dario Antiseri,* cit., p. 41.

[1409] *Ibidem,* p. 41. Despre tema relativismului, vezi D. A NTISERI , *Cristiano perché relativista, relativista perché cristiano: per un razionalismo della contingenza,* Rubbettino, Soveria Mannelli 2003. Pentru creștin, doar Dumnezeu este cu adevărat absolut: orice altceva este considerat în mod legitim o construcție umană determinată istoric, efemeră și trecătoare. Această conștientizare îl eliberează și pe creștin de orice posibilă absolutizare a realităților pământești și a puterii politice însăși: „odată cu mesajul creștin", afirmă el, „a izbucnit în lume ideea că puterea politică nu este stăpâna conștiințelor individuale, ci că este conștiința fiecărui om cea care judecă puterea politică. Pentru creștin, numai Dumnezeu este Domnul, Absolutul. Statul nu este Absolutul: *Káysar* nu este *Kyrios.* Și odată cu aceasta, puterea politică a fost desacralizată, ordinea lumească relativizată, iar cererile lui Cezar supuse judecății de legitimitate de către conștiințe inviolabile, de către oameni «făcuți după chipul și asemănarea lui Dumnezeu»» (D. A NTISERI , *Il liberalismo cattolico italiano dal Risorgimento ai nostri giorni,* Rubbettino, Soveria Mannelli 2010, p. 5).

rodul unor simple alegeri private). Legea lui Hume, notează el, „ne spune că prescripțiile nu pot fi derivate logic din *descrieri* , cu consecința că valorile care stau la baza unui sistem etic, principiile etice fundamentale, se bazează în cele din urmă pe alegerile conștiincioase ale fiecărei persoane și nu pe argumente raționale [1410]". Antiseri declară că acceptă legea lui Hume deoarece, în opinia sa, este legea logică a libertății conștiinței: „Etica", afirmă el, „nu este știință. [...] Știința știe și etica evaluează; există explicații și predicții științifice, dar nu există explicații și predicții etice - există evaluări etice. [...] Din toată știința nu putem extrage niciun gram de moralitate. Prin urmare, alegerea *valorilor* supreme este inevitabilă - acele valori „pentru care se poate trăi sau muri" - și aceasta este o alegere care își găsește baza nu în știință, ci în conștiința fiecărui bărbat și a fiecărei femei. [...] Prin urmare: este fals să se susțină că toate eticile sunt egale; dar nu se pot învinovăți cei care afirmă că valorile supreme nu sunt nici teoreme „demonstrate", nici axiome „de la sine înțelese" și „autofondate".[1411] [1412]Urmând pozițiile binecunoscute ale lui Hans Kelsen, Antiseri susține că această formă de relativism ar sta la baza democrației însăși: un astfel de regim politic ar fi, de fapt, imposibil dacă conducătorii și guvernații ar porni de la ideea (sau prezumția) de a deține cunoașterea

---

[1410] G. FRANCO , *Pentru o biografie intelectuală. În dialog cu Dario Antiseri,* cit., p. 40. Așa-numita „lege a lui Hume" („ *niciun ar trebui să nu poată fi derivat dintr-un este")* prezintă multe aspecte problematice și a dat naștere la diferite interpretări; cu toate acestea, este o opinie larg răspândită că se află la baza multor tendințe în etica contemporană: în acest sens, vezi A.C. M. AC. I. NTYRE , *Hume despre „Este" și „Ar trebui să fie",* «The Philosophical Review», 68, 1959, pp. 451-468; G. C ALACATERRA , *Problema erorii naturaliste. Derivarea ar trebui să fie din este,* Giuffrè, Milano 1969; E. L ECALDANO , *Hume și nașterea eticii contemporane,* Laterza, Roma-Bari 1991; H. P. UTNAM , *Prăbușirea dicotomiei fapt/valoare și alte eseuri,* Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002; traducere din italiană de G. Pellegrino, *Fapt/Valoare: Sfârșitul unei dicotomii,* Roma: Fazi, 2004.

[1411] G. FRANCO , *Pentru o biografie intelectuală. În dialog cu Dario Antiseri,* cit., p. 40.

[1412] H. K. ELSEN , *Vom Wesen und Wert der Demokratie (De la uz și valoarea democrației),* JCB Mohr, Tübingen 1929; trad. it. de G. Melloni, *Esența și valoarea democrației,* în IDEM , *Democrația,* editat de M. Barberis, Il Mulino, Bologna 1984, 1995 [5], p. 149.

adevărului absolut și a valorilor absolute. Antiseri este pe deplin de acord cu Kelsen în susținerea faptului că „relativismul este acea concepție despre lume pe care ideea democratică o are" . presupune».

Ni se pare că poziția lui Kelsen și Antiseri asupra relativismului trebuie corectată parțial sau cel puțin integrată cu o altă considerație: cea a valorii absolute a persoanei umane. În democrație, toate valorile pot fi relative, contestabile și discutabile, cu excepția uneia: respectul necondiționat pentru demnitatea persoanei, care - așa cum susținea Rosmini - este însăși sursa dreptului, „dreptul subzistență [1413]". Dacă această considerație este ignorată, democrația devine doar un simplu proceduralism, un „mecanism birocratic rece" lipsit de orice scop umanitar sau social. Ni se pare, așadar, că democrația - mai degrabă decât o formă absolutizată de relativism - se bazează pe valoarea fundamentală a persoanei. Fără aceasta, însăși practica democratică riscă să se transforme în ochlocrație, o guvernare nechibzuită a maselor, o „dictatură a majorității" sau a oricui este „ales la momentul respectiv" (așa cum au subliniat pe bună dreptate Gaetano Mosca și elitistii). În secolul al XX-lea, necesitatea de a baza democrația pe valoarea „non-negociabilă" a persoanei a fost bine subliniată de autori de inspirație creștină precum Luigi Stefanini [1414], Jacques Maritain [1415], Pietro Pavan [1416]și Augusto Del Noce [1417].

[1413] A. ROSMINI , *Filosofia dreptului,* [ediția originală 1841-1845], editat de R. Orecchia, Ed. Nazionale, Cedam, Padova 1967, voi. eu, p. 192 .

[1414] Stefanini subliniază că «democrația este cea mai personală ordine socială și politică, întrucât este cea în care fiecare este judecător al tuturor lucrurilor: cea conform căreia întreaga cetate trece prin fiecare cetățean, întregul stat trece prin fiecare supus, întreaga lege trece prin fiecare conștiință, întreaga autoritate trece prin fiecare libertate» (L. STEFANINI , *Personalismo sociale,* [prima ediție a volumului este din 1952], Introducere de A. Rigobello, Studium, Roma 1979, p. 4).

[1415] Cfr. J. MARITAIN , *La personne et le bien commun,* Desclée de Brouwer, Paris 1947; IDEM , *Man and the State,* University of Chicago Press, Chicago 1951; ea. tr. de L. Frattini, L' UOMO *e lo Stato,* Introducere de V. Possenti, Marietti, Genova 2003 [3] .

[1416] Vezi P. P AVAN , *Democrația și rațiunile sale,* Studium, Roma 1958 (ediția a doua cu un *studiu introductiv* de Mario Toso: Studium, Roma 2003).

[1417] Conform lui Del Noce, „ceea ce caracterizează democrația nu este

Hans Albert l-a criticat pe Antiseri pentru că a reunit în gândirea sa diverși filosofi aparținând unor tradiții foarte îndepărtate: ni se pare însă că filosoful nostru nu poate fi acuzat *tout court* de „eclectism filosofic" sau de „juxtapuneri incorecte": firul comun care unește filosofiile lui Wittgenstein, Popper, Gadamer, Mises, Hayek și Kelsen este acela de a fi distrus – dintr-o perspectivă epistemologică – afirmațiile absolutiste ale rațiunii umane, punând bazele pentru ceea ce Antiseri a subliniat ca „raționalism contingent". Acestea sunt filozofii care vizează să ne arate că „faptele lumii nu sunt totul" [1415] [1416] [1418] și care, subliniind finitudinea umană și contingența, subminează * *ab imis fundamenta** pretenția de a construi un absolut prin propriile noastre eforturi: „absolutul pământesc al metafizicii, dialecticii, Statului etic, dreptului natural [1419]". Cu siguranță, cele analizate de Antiseri nu sunt în sine „filosofii creștine": totuși, toate sunt perspective compatibile cu creștinismul, adică sunt perspective care, după ce au eliminat „abuzurile rațiunii" și au subliniat limitele științei, lasă deschis spațiul pentru „marea întrebare"; Dumnezeu - repetă Antiseri împreună cu Martin Buber - „locuiește acolo unde îl facem noi [1419]".
introduceți".

Dincolo de limitele științei, cea mai potrivită atitudine spirituală este cea a pregătirii și a așteptării. În acest sens, Antiseri își demonstrează împărtășirea poziției religioase a lui Heidegger de mai târziu, care declară imposibil să determini existența și natura lui Dumnezeu cu certitudine apodictică: *în afară de hominis,* singura

---

guvernarea majorității (s-ar putea demonstra într-adevăr cum chiar și regimurile totalitare au cel puțin un consens implicit din partea majorității), ci *respectul pentru individ.* Într-adevăr, tocmai această *nevoie fundamentală de respect pentru individ stabilește necesitatea democrației"* (A. DEL NOCE , Conceptul *de democrație și principiul „elitelor",* „Il Popolo nuovo", 20-21 septembrie 1945: articolul a fost retipărit în C. VASALE și P. ARMELLINI (eds.), *Democrația în secolul XX. Antologie de texte clasice de gândire filosofică și politică,* Aracne, Roma 1999, pp. 309-310, p. 310). Prin urmare, Del Noce propune o concepție a democrației în care „metoda libertății și respectul pentru indivizi sunt valori care nu trebuie niciodată neglijate" (*ibidem*).

[1418] L. WITTGENSTEIN , *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914 - 1916,* cit., p. 174.

[1419] D. ANTISERI , *De ce metafizica este necesară științei și dăunătoare credinței,* cit., p. 100.

posibilitate este cea a așteptării încrezătoare; „Acum doar un Dumnezeu ne poate salva. Singura noastră opțiune este să pregătim *(Vorbereiten),* în gândire și vorbire, o pregătire *(Bereitschaft)* pentru apariția lui Dumnezeu sau pentru absența lui Dumnezeu în amurg (față de faptul că, în prezența Dumnezeului absent, ne estompăm) [...]. Nu ne putem apropia de El [Dumnezeu] cu gândul; cel mult, suntem capabili să trezim pregătirea așteptării.”[1420] [1421].

Referințe bibliografice

Ne limităm la evidențierea volumelor, lucrărilor unor conferințe și eseurilor care examinează filosofia italiană în ansamblu sau în unele dintre aspectele sale specifice: bibliografia secundară despre autori individuali este acum considerabilă (gândiți-vă doar la cazurile lui Benedetto Croce și Giovanni Gentile) și, prin urmare, ne este imposibil să oferim aici o listă completă.

A. A . V. V ., *Filosofie și creștinism,* Centrul de Studii Filosofice din Gallarate, Milano, 1947.
- *Perspectiva mea filosofică,* Liviana, Padova, 1950.
- *Bibliografie filosofică italiană din 1900 până în 1950,* editată de Centrul Filosofic din Gallarate, Delfino, Roma 1950-55.
- *Filosofia contemporană în Italia,* 2 vol., Arethusa, Asti 1958.
- *Antonio Banfi și gândirea contemporană* , La Nuova Italia, Florența 1967.
- *Gândirea lui Giovanni Gentile,* 2 volume, Institutul Enciclopediei Italiene, Roma 1977.
- *Semnificația filosofiei creștine astăzi,* Morcelliana, Brescia, 1978.

[1420] M. B UBER , *Die Erzahlungen der Chassidim,* Manesse Verlag, Zürich 1949; tr. ea. de G. Bemporad, *Poveștile hassidimului,* Garzanti, Milano 1983, p. 605.

[1421] M. HEIDEGGER , „Doar un Dumnezeu ne poate salva din nou”, Der Spiegel, 31 mai 1976; trad. it., „ DOAR *un Dumnezeu ne poate salva acum”. Un interviu cu „Spiegel”,* editat de A. Marini, Guanda, Parma 1987, pp. 136-137.

- *Din '68 până astăzi. Așa cum suntem și așa cum am fost.* Laterza, Roma-Bari 1979.
- *Ce fac filosofii astăzi?,* Bompiani, Milano, 1982.
- *Cultura filosofică italiană din 1945 până în 1980 în relațiile sale cu alte domenii ale cunoașterii,* Guida, Napoli, 1982.
- *Filosofia italiană din perioada postbelică până în prezent,* Laterza, Roma-Bari, 1985.
- *Gramsci și marxismul contemporan* , Editori Riuniti, Roma 1991.
- *Filosofia italiană în discuție,* Mondadori, Milano 2001.

- *Filosofia creștină între secolele al XIX-lea și al XX-lea și Magisteriul lui Leon al XIII-lea,* Lucrările Conferinței, 29 mai - 1 iunie 2003, Perugia 2004

A. BBATE M., *Filosofia lui Benedetto Croce și criza societății italiene,* Einaudi, Torino, [1966] .

A GAZZI E., *The Young Croce and Marxism,* Einaudi, Torino 1962.

- *Gândirea creștină în filosofia italiană a secolului al XX-lea,* Milella, Lecce, 1980.
- (editat de), *Filosofia științei în Italia în secolul al XX-lea,* Angeli, Milano, 1986.

Către JELLO N., *Intelectualii și PCI: 1944-1958,* Laterza, Roma-Bari 1979.

A. NTISERI, D., *Glorie sau mizerie a metafizicii catolice italiene?,* Armando, Roma, 1987.

A NTISERI D. - TAGLIAGAMBE S., *Istoria filosofiei,* vol. 13, *Filosofi italieni ai secolului al XX-lea,* Bompiani, Milano 2008.

- *Istoria filosofiei,* vol. 14, *Filosofi italieni contemporani,* Bompiani, Milano 2008.

A NTISERI D., *Liberalismul catolic italian de la Risorgimento până în prezent,* Rubbettino, Soveria Mannelli 2010.

A NTONELLI MT, Italian Neo-Spiritualism: Sciacca, Carlini, Guzzo, *« Journal of Metaphysics»* **,** 2, 1955, pp. 192-224.

Antoni C. - Mattioli R. , *Cincizeci de ani de viață intelectuală italiană. 1896–1946. Scrieri în onoarea lui Benedetto Croce la cea de-a 80-a aniversare,* Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1950.

ARMELLINI P. , *Raționalitate și istorie în Augusto Del Noce,* Aracne, Roma 1999.

- *Rosmini, omul politic și istoriografia secolului al XX-lea* , Aracne,

Roma, 2008.
B ABOLIN A., *Mișcarea Gallarate. Cele zece conferințe din 1955 până în 1964* , Patron, Bologna 1966.
- *Perspective și direcții ale filosofiei religiei în Italia de astăzi,* «Rivista di filosofia neoscolastica», 3, 1973, pp. 599-605.
B ADALONI N., *Marxismul italian al anilor 60,* Editori Riuniti, Roma 1971.
- *Marxismul lui Gramsci: de la mit la recompunerea politică,* Einaudi, Torino, 1975.
B ATTAGLIA F., *Mișcarea Gallarate. Conferințe 1965-1973,* Cedam, Padova 1974.
FRUMUSEȚEA VA, *De la problematism la metafizica naturalistă. Un eseu despre gândirea lui Ugo Spirito* , Bulzoni, Roma 1979.
Berti E., *„Starea de sănătate" a metafizicii în filosofia italiană contemporană,* în FP Firrao, *Filosofia italiană în discuție,* Mondadori, Milano 2001, pp. 88-103.
Berti E. (ed.), *Marino Gentile in Twentieth-Century Philosophy* , Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2003.
Bertacchini R., *Revistele secolului al XX-lea,* Le Monnier, Florența, 1984.
BIANCO F. , *Hermeneutica în Italia din 1945 până în prezent,* în A A. V V. , *Filosofia italiană și filosofiile străine în perioada postbelică* , Il Mulino, Bologna 1991, pp. 253-281.
B OBBIO N., *Profil ideologic al secolului al XX-lea italian,* Garzanti, Milano 1969; Einaudi, Torino 1976.
- *Treizeci de ani de istorie culturală la Torino (1920-1950),* Einaudi, Torino [2002] .
B ONETTI P., *Introducere în Croce,* Laterza, Roma-Bari 1984.
B REZZI C., *Catolicismul politic în Italia în secolul al XX-lea,* Nicola Teti & C. Editore, Milano 1979.
C ACCIATORE G., *Receptarea italiană a* Existenzphilosophie *în perioada postbelică: probleme interpretative și semnificații etico-politice,* în Lucrările Academiei de Științe Morale și Politice din Napoli, XCV, 1984, Giannini Editore, Napoli, 1985, pp. 45-67.
C ALANDRA G., *Gentile and Fascism,* Laterza, Roma-Bari 1987. C ALTAGIRONE C., *Nicola Abbagnano,* Lateran University Press, Roma 2012.

CAMPANINI G. **,** *Creștinism și democrație: Studii asupra gândirii politice catolice din secolul al XX-lea,* Morcelliana , Brescia , 1980.
CAMPIONI G., *Despre criza actualismului. Della Volpe, Cantimori, De Ruggiero și Lombardo Radice,* Angeli , Milano 1981.
C ANDELORO G., *Mișcarea Catolică în Italia,* Editori Riuniti, Roma 1953, 1982 [4] .
CANTARANO G. , *Imagini ale neantului. Filosofia italiană contemporană,* Mondadori, Milano 1998
C ANTILLO G., *Cultura filosofică la Napoli,* «Rivista di filosofia», XCI, n. 3, 2000, p. 455-503.
C APPELLO G. - F AGOTTO R. (editor), *Luigi Stefanini și antropologia filosofică contemporană,* Cleup, Padova 2011.
CARABELLESE P. , *Idealismul italian. Eseu istorico-critic,* Ediții italiene, Roma 1936, 1946 [2] .
C ARACCIOLO A., *Problema esenței religiei în filosofia italiană postbelică,* în A A. V V. , *Istoriografia în lumea italiană și germană,* Lucrările celei de-a IV-a Conferințe Internaționale de Studii Italo-Germane, Merano 1963, pp. 85-115.
CASSANO F. , *Marxism și filozofie în Italia (1958–1971). Dezbateri și investigații despre „Rinascita" și „Contemporaneo",* De Donato, Bari 1973.
CASTELLI e . (editor), *Existențialism și marxism,* Castellani, Milano 1947.
CASTELNUOVO F RIGESSI D. (ed.), *Cultura italiană a secolului XX prin reviste,* 2 vol., Einaudi, Torino 1960, 1979.
C HIMIRRI G. (ed.), *Etica idealismului: filosofia morală italiană între neo-hegelianism, actualism și spiritualism,* Mimesis, Milano 1999.
C IARAVOLO P. (ed.), *Filosofii „minoritare" în Italia între cele două războaie,* Editoriale BM Italiana, Roma 1986.
C ILIBERTO M., *Figuri în clarobscur: filozofie și istoriografie în secolul XX,* Edizioni di storia e letteratura, Roma 2002.
C OPPOLINO S., *„Școala" lui Croce: Itinerariile filozofice ale croceanismului* , La Nuova Cultura Editrice, Napoli 1977.
C RINELLA G. (editate de), *Umberto Antonio Padovani (1894-1967),* Quattroventi, Urbino 2005.
C ORETH E.- N EIDL WM - P FLIGERDORFFER G. (ed.), *Filosofia creștină în secolele al XIX-lea și al XX-lea,* ediția italiană editată de G. Mura și G. Penzo, Città Nuova, Roma 1995.

C UOZZO G. - R ICONDA G., *Cei doi Torino. Primatul religiei sau primatul politicii?,* Trauben, Torino 2008.
D AL F RA M., *Istoria filosofiei,* vol. X, *Filosofia contemporană. Secolul al XX-lea,* Vallardi, Milano 1978.
- *Filosofii secolului al XX-lea,* Milano, Angeli, 1989.
D EL N OCE A., *Giovanni Gentile,* Il Mulino, Bologna 1990.
D ERRIDA J. - V ATTIMO G. (reg.), *Religie,* Laterza, Roma-Bari 1995.
D EZZA F., *La originile neotomismului,* Vita e Pensiero, Milano 1940.
D E L UCIA F., *Instanța meta-empirică a filosofării: metafizică și religie în gândirea hegelienilor italieni,* Prefață de L. Malusa, Academia Liguriană de Științe și Litere, Genova 2005.
DE ROSA G. , *Istoria mișcării catolice din Italia,* Laterza, Roma-Bari, 1966 .
D E R OSA G. - V AUCHEZ A. - G REGORY T., *Istoria Italiei religioase,* 3 vol., Laterza, Roma-Bari 1995.
D I C HIARA A., *Spațiul Transcendenței: Perspectiva estetică și etico-religioasă a lui Alberto Caracciolo,* Il Melangolo, Genova 2001.
D I G IOVANNI F. (editat de), *Italian Neo-Idealism* , Laterza, Roma-Bari 1988.
D I G IOVANNI F., *Kant și Hegel în Italia la originile neoidealismului* , Laterza, Roma-Bari, 1996.
D I G IOVANNI F. (ed.), *Giovanni Gentile. Filosofia italiană între idealism și antiidealism* (Lucrările Conferinței - Falermo, 24-26 octombrie 2002), Franco Angeli, Milano 2003.
D I G IOVANNI F. (ed.), *Idealism și anti-idealism în filosofia italiană a secolului al XX-lea* (Lucrările Conferinței - Falermo, 25-27 martie 2004), Franco Angeli, Milano 2005.
E FIROV SA, *Filosofia burgheză italiană a secolului al XX-lea,* traducere italiană de MTVeggetti, Sansoni, Florența 1970.
F. AGGIOTTO F., *Experiență și metafizică. Eseuri despre filosofia italiană contemporană* , Liviana, Fadova 1959.
F ERRARI M., *Origini și motive ale neoiluminismului italian între perioada postbelică și anii 1950,* «Rivista di storia della filosofia», XXXIX, 1984, numărul III, pp. 531-548; numărul IV, pp. 749-767.
- *Filosofia italiană,* în G. Paganini (ed.), *Istoria filosofiei,* editată de M. Dal Pra, vol. XI, Piccin, Padova 1998 2 , volumul I, pp. 3-66.

- *Nu doar idealism: filosofi și filozofii în Italia între secolele al XIX-lea și al XX-lea,* Le Lettere, Florența, 2006.

F ERRETTI G. *, Teme teologice emergente la unii autori reprezentativi ai așa-numitului „spiritism creștin" italian (Carlini, Sciacca, Guzzo),* în A A . V V ., *Teologia italiană astăzi,* Morcelliana, Brescia 1980, pp. 307-355.

F RANCHINI R. - L UNATI G. - T ESSITORE F., *The Return of Croce in Italian Culture* , Rusconi, Milano 1990.

G ARIN E., *Cronache di filosofia italiana 1900/1943,* Laterza, Roma-Bari 1955; de la a treia ediție din 1963 încoace, conține ca anexă *Quindici anni dopo 1945/1960,* publicată de Laterza în 1962 în *La cultura italiana fra '800 e '900;* o ediție în două volume a fost publicată în 1966.

- *Istoria filosofiei italiene,* 3 volume, Einaudi, Torino 1966.
- *Intelectualii italieni ai secolului XX* , Editori Riuniti, Roma 1974, [1987] .
- *Cultura italiană între secolele XIX și XX* , Laterza, Roma-Bari 1963, 1976 [2] , 1981 [3] .
- *Filosofie și știință în secolul al XX-lea* , Laterza, Roma-Bari, 1978.
- *Între două secole: socialism și filozofie în Italia după unificare,* De Donato, Bari, 1983.

GEYMONAT L. - QUARANTA M., *Filosofia italiană contemporană,* în Geymonat L., ISTORIA *gândirii filosofice și științifice , vol* . IV, Secolul al XX-lea (2), Garzanti, Milano 1976.

Giacon C. , *Mișcarea Gallarate. Cele zece conferințe din 1945 până în 1954,* Cedam, Padova, 1955.

G IANNANTONI G., *Marxismul în Galvano Della Volpe,* Editori Riuniti, Roma 1976.

G IORELLO G. (ed.), *Imaginea științei: Dezbaterea despre semnificația întreprinderii științifice în cultura italiană* , Il Saggiatore, Milano 1977.

GREGORY T. - FATTORE M. - SICILIANI DE CUMIS N . (ed.), Filosofii REGIMULUI *universitar. Școala de Filosofie din Roma în anii treizeci,* Institutul de Filosofie, Roma 1985 .

G UERRAGGIO A. - N ASTASI P. (eds.), *Gentile and the Italian Mathematicians. Scrisori 1907-1943,* Bollati Boringhieri, Torino 1993.

G UERRIERO E. (editor), *Reînnoirea vieții catolice,* vol. 6 din lucrarea editată de A. Scola, *Istoria creștinismului 1878-2005,* Edizioni San Paolo, Milano 2005.
GUZZO A. - PLEBE A. (ed.), *Hegelienii Italiei. Vera - Spaventa - Jaja - Maturi - Gentile,* Società Editrice Internazionale, Torino 1953.
H ERMET A., *Averea revistelor (1903-1940),* Vallecchi, Florența 1941 (retipărire 1988).
I. NVITTO G. (ed.), *Fenomenologie și existențialism în Italia,* Adriatica Ed., Lecce 1981.
I NVITTO G., *Spiritism, personalism și tendințe existențiale în gândirea creștină,* în P OMPEO F ARACOVI O. (ed.), *Tendințe în filosofia italiană în epoca fascismului,* Belforte, Livorno 1985, pp. 293-327.
J ACOBELLI J. (ed.), *Încotro se îndreaptă filosofia italiană?,* Laterza, Roma-Bari 1988.
L. AZZARI , G., *Enciclopedia Treccani: intelectuali și putere în timpul fascismului,* Liguori, Napoli 1977.
L O S CHIAVO A., *Introducere în Gentile,* Laterza, Roma-Bari 1974.
LOMBARDI F., *Filosofia italiană în ultima sută de ani,* Arethusa , Asti, 1959.
L UTI G. - R OSSI P., *Idei și scrisori: o intervenție asupra a treizeci de ani de cultură italiană,* Longanesi, Milano 1977.
MAIORCA b . , *Bibliografie a scrierilor lui și despre Nicola Abbagnano (1923-1973),* Giappichelli, Torino 1974.
- *Filosofi italieni contemporani: Protagoniștii vorbesc,* Dedalo, Bari 1984.
M AIORCA B. (ed.), *Existențialismul în Italia,* Paravia, Torino 1993.
M ALUSA L., *Sciacca și „tradiția" gândirii italiene,* «Studi Sciacchiani», 1-2, 2006, p. 5-16.
M ANCINI I., *Despre formele creştinismului,* «Nuovi argomenti», aprilie-iunie, 1983, p. 50-63.
MANGIAGALLI M., *„Jurnalul de filosofie neo-scolastică" (1909 - 1959),* 2 vol., Vita e Pensiero, Milano 1991.
MARI G. (ed.), *Modernitatea postmodernă: subiect, timp și cunoaștere în societatea contemporană,* Feltrinelli, Milano 1987.
M ASNOVO A., *Neo-tomismul în Italia,* Vita e Pensiero, Milano 1923.
M ASULLO A., *Filosofia catolică în Italia democratică,* «Critica marxista», 5-6/XIV, 1976, p. 175-249.

M ATHIEU V., *Filosofia secolului al XX-lea. Filosofia italiană contemporană* , Le Monnier, Florența 1978.
M AUTINO A., *Formarea filozofiei politice a lui Benedetto Croce,* Einaudi, Torino 1941; Laterza, Bari 1953 [3] .
MESSINESE L. , *Ființă și devenire în gândirea lui E. Severino. Nihilismul tehnologic și problema metafizică,* Città Nuova, Roma 1985.
- *Gândire și transcendență. Disputa Carlini-Olgiati din 1931-33* . [Urbino: Quattroventi, 1990]
- *Raiul metafizicii. Filosofia și istoria filosofiei în Gustavo Bontadini,* Prefață de V. Melchiorre, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006.
- *Aspectul lumii. Un dialog cu Emanuele Severino despre „structura originală" a cunoașterii* , Mimesis, Milano 2008.
M ONDOLFO R., *The Political Thought of the Italian Risorgimento* , Nuova Accademia Editrice, Milano 1959.
M OSCHETTI AM, *Căutătorii Absolutului. Masterat la Universitatea din Padova,* Rimini, 1981.
N ATOLI S., *G. Gentile filosof european* , Bollati Boringhieri, Torino 1989.
NATOLI S. (ed.), *Căi și figuri. Filosofia italiană a secolului XX,* Marietti, Genova 1998.
O LGIATI F., *Istoria Universității Catolice a Sacrei Inimi,* Vita e Pensiero, Milano 1955.
O LIVETTI MM, *Influențele temelor teologice, existențialismului și hermeneuticii asupra gândirii creștine* , în E. A. GAZZI (ed.), *Gândirea creștină în filosofia italiană a secolului al XX-lea,* Milella, Lecce 1980, pp. 119-147.
- *Conferințele romane de demitologie și hermeneutică,* în *Indexuri ale lucrărilor Conferințelor romane de demitologie și hermeneutică,* editate de E. Valenziani, «Archivio di filosofia», I, 1979, pp. VII XXX.
P ACI E., *Filosofia contemporană,* Garzanti, Milano 1957.
P APA ER, *The Story of Two Manifestos,* Feltrinelli, Milano 1958. P API F., *The Thought of Antonio Banfi,* Parenti, Florence 1961. P AREYSON L., *Contemporary Italian Philosophy,* in *Proceedings of the First National Philosophy Congress* (Mendoza, Argentina, 30 martie - 9

aprilie), vol. Universidad Nacional de Cuyo 9, vol. V., p. 480-492.
P ASINI M. - R OLANDO D. (eds.), *Neo-Iluminismul italian. Cronici de filosofie (1953-1962),* Il Saggiatore, Milano 1991.
PERNIOLA M. , *Despre sentimentul catolic: forma culturală a unei religii universale,* Il Mulino, Bologna 2001.
P EZZIMENTI R., *Politică și religie: secularizarea în modernitate,* Città Nuova, Roma 2004.
Pieretti A. (ed.), *Inner Strangeness and Witnessing. Studii în onoarea lui Armando Rigobello, Perugia* : Edizioni Scientifiche Italiane, 1995.
P OMPEO F ARACOVI O. (ed.), *Tendințe în filosofia italiană în epoca fascismului,* Belforte, Livorno 1985.
P OZZONI I. (ed.), *Vocile filosofilor italieni ai secolului al XX-lea,* IF Press, Morolo (FR) 2011.
P RINI P., *Creștinismul și Filosofia,* «Giornale di Metafisica», 1964.
- *Hermeneutica ambiguului în filosofiile italiene ale existenței* , în Idem, *Istoria existențialismului* , Studium, Roma 1989, pp. 251-314.
- *Filosofia catolică italiană a secolului al XX-lea* , Laterza, Roma-Bari 1996, 1997 [2] .
Regina U. , *Pragul credinței: întrebarea actuală despre Dumnezeu,* Studium, Roma 2001.
R ESTAINO F., *Dezbaterea filosofică în Italia (1925-1990),* în N. Abbagnano, *Istoria filosofiei,* vol. IV, volumul II, Utet, Torino 1994, pp. 561-758.
R ICONDA G., *Ugo Spirito,* Edițiile „Filosofia", Torino 1956.
R IGOBELLO A., *Viață și cercetare: semnificația angajamentului filosofic,* editat de L. Alici, La Scuola, Brescia 2010.
R IZZACASA A., *Probleme existențiale în filosofia creștină a secolului al XX-lea în Italia,* în Diverși autori, *Filosofia creștină între secolele al XIX-lea și al XX-lea și Magisteriul lui Leon al XIII-lea,* Lucrările Conferinței 29 mai - 1 iunie 2003, Perugia 2004, pp. 113-119.
Rizzi a ., *Infinitul și Persoana. Hermeneutica creștină în fața crizei de sens,* Edizioni Lanua, Roma 1984.
R OMANO S., *Giovanni Gentile. Philosophy in Power,* Bompiani, Milano 1984, 1990 [2] .
R OSSI P., *Istorie și filosofie: eseuri de istoriografie filosofică,* Einaudi, Torino 2002.

R OSSI P. (ed.), *Gramsci and Contemporary Culture,* 2 vol., Editori Riuniti, Roma 1969.
R OSSI P. - V IANO CA (editor), *Filosofia italiană şi filozofiile străine în perioada postbelică,* Il Mulino, Bologna 1991.
- *Oraşe filozofice: Pentru o geografie a culturii filozofice italiene din secolul al XX-lea,* Il Mulino, Bologna 2004.
G. ROSSINI (ed.), *Modernism, fascism, comunism. Aspecte şi figuri ale culturii şi politicii catolice în secolul al XX-lea,* Il Mulino, Bologna 1972.
R USSO F., *Existenţă şi libertate. Gândul lui Luigi Pareyson,* Armando, Roma 1993.
S AINATI V., *Armando Carlini,* Edițiile «Filosofia», Torino 1961. S ANTUCCI A., *Existențialismul și filosofia italiană,* Il Mulino, Bologna 1959, 1967 [2].
- *Pragmatismul în Italia,* Il Mulino, Bologna 1963.
- *Empirism, pragmatism, filozofie italiană* , Clueb, Bologna 1995.
- *Cercetări asupra gândirii italiene între secolele al XIX-lea și al XX-lea* , Clueb, Bologna, 2004.
S ASSO G., *Benedetto Croce, căutarea dialecticii,* Morano, Napoli 1977.
S. CALERÀ V., *Predarea filosofiei de la Reforma Neamurilor până în anii 1980,* La Nuova Italia, Florența 1990.
S CIACCA GM (ed.), *Filosofii care mărturisesc,* D'Anna, Messina 1948.
S. CIACCA MF (ed.), *Filosofi italieni contemporani,* Marzorati, Como 1944; a doua ediție extinsă 1946.
S CIACCA MF, *Philosophy in the Age of the Risorgimento,* Vallardi, Milano 1948.
S CIANCHI F., *Universitatea Catolică a Sacrei Inimi,* Mazzotta, Milano, 1974.
S EMERARI G., *Existențialismul italian,* «Analele Universității din Bari», vol. IV, 1958, pp. 99-138.
- *Neoiluminismul filosofic italian,* «Belfagor», XXIII, 2, 1968, pp. 168-82.
S ERRA T. (ed.), *Filosofia italiană a secolului al XX-lea: filosofii „Sapienza",* Nuova Cultura, Roma 2012.

S EVERINO E., *Ciocnirea mea cu Biserica,* Rizzoli, Milano 2001.
S GRECCIA P., *The Thought of Luigi Pareyson: A Philosophy of Freedom and Suffering,* Vita e Pensiero, Milano 2006.
S ILVESTR P., *Liberalismul lui Luigi Einaudi,* Soveria Mannelli 2008.
S INI C., *Panorama ideilor,* C ECCHI O. - G HIDETTI E. (eds.), *Probleme ale Italiei republicane,* Editori Riuniti, Roma 1985.
S. SPIRITO U., *Idealismul italian şi criticii săi,* Le Monnier, Florența, 1930.
T ESSITORE F. (ed.), *Progresul filosofiei în Italia secolului al XX-lea,* Morano, Napoli 1992.
TURI G., *Fascismul şi consensul intelectualilor ,* Il Mulino, Bologna 1980.
V ACCA G. (ed.), *Intelectualii de stânga şi criza din 1956,* Editori Riuniti, Roma 1978.
V ALENTINI F., *Contrareforma dialecticii,* Editori Riuniti, Roma 1966.
V ATTIMO G. (ed.), *Filosofia în prezent. Convorbiri cu Francesco Barone, Remo Bodei, Italo Mancini, Vittorio Mathieu, Mario Perniola, Pier Aldo Rovatti, Emanuele Severino, Carlo Sini,* Garzanti, Milano 1900.
V ERRA V. (ed.), *Filosofii italieni vorbesc,* în *Terzoprogramma,* Torino 1972, 3, pp. 104-185.
V ERRA V. (ed.), *Filosofia din 1945 până astăzi,* ERI, Torino 1976. V ERRI A. (ed.), *Filosofia italiană prin reviste (1900 1925),* Milella, Lecce 1983.
V IANO CA, *Va' pensiero: personajul filosofiei italiene contemporane* , Einaudi, Torino 1985.
- *Filosofia la Torino,* «Rivista di Filosofia», XCI, 1, 2000, p. 5-45.
- *Filosofia italiană a secolului al XX-lea,* Il Mulino, Bologna, 2006.
- *Anotimpuri filosofice. Filosofia secolului al XX-lea între Torino şi Italia* , Bologna, Il Mulino, 2007.

V IGNA C., *Doi metafizicieni față în față. Bontadini şi La Via,* «Laos», 1-2/VII, 2000, p. 41-55.
V IGORELLI A. - M. Z ANANTONI (ed.), *Filosofia italiană în fața fascismului: Anii treizeci: contraste şi transformări* , Unicopli, Milano 2000.

V IOLI C. - M AIORCA B., *Norberto Bobbio: cincizeci de ani de studii,* Angeli, Milano 1984.
Z OVATTO P., *Cultura catolică rosminiană între secolele XIX și XX,* Parnaso, Trieste 1999.

Avertizare

Studiul I *(Filippo Masci și neokantianismul italian)* a fost publicat în Ivan P OZZONI (ed.), *Voci dall'ottocento III,* Limina Mentis, Villasanta (MB) 2011, pp. 327-369.
Studiul II apare (într-o versiune prescurtată) sub titlul *„Hermeneutică, ontologie și limbaj la Luigi Stefanini și Paul Ricoeur. O posibilă comparație",* în lucrările conferinței *„Artă și limbaj la Luigi Stefanini* ", desfășurată la Treviso, la Fundația Luigi Stefanini, în perioada 10-11 noiembrie 2006, Editrice Prometheus, Milano 2008, pp. 303-337.
Studiul III (*Modernitate, secularizare și politică la Augusto Del Noce)* a fost publicat în Ivan P OZZONI (ed.), *Vocile filosofilor italieni ai secolului XX,* IF Press, Morolo (FR) 2011, pp. 338-386.
Anexa I *(Existență și libertate: maeștri și tovarăși ai lui Augusto Del Noce)* a fost publicată în P. ARMELLINI - R. F IDANZIA (ed.), Modernitate, secularizare și Risorgimento. Studii cu ocazia centenarului nașterii lui A. Del Noce, Drengo, Roma 2012.

Anexa II (*Augusto Del Noce: Risorgimento-ul ca „revoluție liberală" și „restaurare creativă"*) a fost publicată în Maurizio S ERIO (ed.), *Căile unificării italiene. Confruntare și conflict,* Aracne, Roma 2012, pp. 57-80.
Studiul IV a fost publicat (într-o formă prescurtată) sub titlul *De la „tomismul esențial" la critica modernității. Călătoria intelectuală a lui Cornelio Fabro* , în Ariberto A CERBI (ed.), *Criză și destin al filosofiei. Studii despre Cornelio Fabro* , Edusc, Roma 2012, pp. 25-50.
Studiul V apare sub titlul *„Pentru un «raționalism al contingenței». Știință și credință la Dario Antiseri",* în Mauro M URZI (ed.), *150 de ani de știință și filosofie în Italia unită,* Limina Mentis, Villasanta (MB) 2011, pp. 525-566.

Indexul numelor

LA

Abbagnano; 282; 283; 284; 285; 286; 287; 288; 342; 445; 560; 615; 619; 622
Acerbi; 75; 541; 563; 625
Acquaviva; 273; 274; 554 Adorno; 99
Agazzi; 65; 151; 205; 236; 585; 614; 621
Augustin; 9; 11; 23; 28; 29; 34; 35; 44; 45; 51; 59; 63; 64; 66; 71; 112; 136; 169; 174; 194; 208; 209; 210; 211; 215; 219; 233; 237; 238; 239; 240; 241; 242; 251; 259; 267; 328; 369; 388; 415; 417; 418; 422; 451; 526; 532; 592
Ales Bello; 225; 265; 399 Aliotta; 256 Angelino; 306; 310 Antiseri; 16; 21; 40; 101; 143; 145; 183; 186; 188; 194; 439; 492; 532; 551; 563; 568; 571; 572; 573; 574; 575; 576; 577; 578; 579; 580; 581; 582; 584; 585; 586; 587; 588; 589; 590; 591; 592; 593; 594; 595; 596; 597; 598; 599; 600; 601; 602; 603; 604; 605; 606; 607; 608; 609; 610; 611; 612; 614; 625
Antiseri D.,; 614 Antonelli; 270; 614 Antonetti; 161; 176; 183; 186
Antoni; 281; 614 Ardigò; 73; 74; 360; 492; 493
Aristotel; 33; 43; 46; 64; 68; 179; 209; 212; 219; 226; 227; 243; 267; 372; 373; 396; 401; 411; 428; 431; 514; 542; 544; 547; 604
Aristotel; 64; 68; 179; 226; 227; 243; 267; 372; 411; 428; 544; 547
Armellini; 7; 27; 126; 168; 446; 452; 469; 472; 478; 482; 485; 487; 488; 503; 507; 511; 518; 521; 524; 526; 611; 614; 625
Azeglio; 54; 56; 581

B.

Babolin; 203; 614
Babolin A.,; 614
Balbo; 12; 30; 151; 159; 161; 162; 163; 164; 165; 166; 167; 168; 294; 444; 477; 490; 522
Baldini; 145; 311; 579; 592
Banfi; 30; 123; 206; 271; 279; 280; 613; 621
Barale; 246
Barth; 16; 169; 317; 551; 561; 597; 599; 601; 602; 603
Bătălie; 97; 182; 201; 202; 203; 205; 234; 235; 615
Bausola; 61; 131; 225; 233
Bedeschi; 160; 163; 184
Frumusețe; 282; 343; 494; 615
Benamozegh; 23
Bergson; 68; 234; 375; 378; 388; 468; 506; 511
Berti; 205; 226; 227; 615
Berti E.,; 615
Bertoni; 270; 541
Beschin; 270 Betti; 328 Bloch; 169; 170; 478; 589 Blondel; 62; 93; 140; 142; 143; 207; 210; 216; 219; 234; 242; 259; 270; 295; 296; 394; 440; 464; 468; 506; 511

Bobbio; 90; 123; 152; 170; 193; 280; 281; 285; 439; 441; 442; 488; 490; 492; 499; 531; 592; 615; 624 Bonatelli; 74; 493
Bontadini; 13; 42; 65; 67; 70; 169; 202; 205; 220; 221; 222; 223; 224; 225; 226; 227; 229; 230; 231; 232; 250; 251; 252; 260; 267; 282; 316; 464; 556; 574; 620; 624
Burghez; 27; 274; 275; 439; 440; 442; 443; 459; 464; 465; 495; 499; 565
Bortolin; 203 Schițe; 51; 56; 205; 269 Bréhier; 211; 213
Brezzi; 167; 329; 331; 428; 615
Bruno; 79; 100; 113; 141
Brunschvicg; 36; 207; 599 Buber; 612
Bultmann; 301; 302 Ajutor bun; 12; 62; 75; 96; 121; 133; 139; 140; 141; 142; 143; 144; 145; 146; 147; 216
Buttiglione; 446; 488; 521
Buzzetti; 11; 50; 51; 52; 53

C.

Hunter; 279; 287; 291; 615
Hunter G.; 615
Cazane; 130

Calogero; 11; 97; 99; 103; 104; 105; 106; 108; 196
Caltagirone; 183; 184; 285; 615
Campanini; 190; 530; 615
Campanini G., *;* 615
Camus; 31; 278; 303 Cantillo; 285; 287; 616 Cantillo G.,; 616
Cantoane; 123; 354; 355; 356; 361; 496
Capitini; 105; 439; 443; 492
Capograssi; 182; 283; 289; 491; 521; 530
Pălărie; 191; 211; 389; 616
Carabeleze; 12; 24; 97; 106; 108; 109; 110; 111; 112; 114; 238; 616
Caracciolo; 7; 13; 89; 97; 270; 271; 276; 278; 302; 303; 304; 305; 306; 307; 308; 309; 310; 311; 312; 313; 616; 617
Carducci; 148; 243; 350; 568
Mopsi; 9; 13; 24; 70; 97; 205; 234; 235; 236; 240; 242; 243; 244; 245; 246; 247; 248; 249; 250; 251; 252; 253; 254; 255; 258; 260; 265; 281; 614; 618; 620; 622
Descartes; 15; 27; 47; 53; 58; 68; 75; 113; 114; 207; 221; 223; 224; 243; 248; 249; 251; 260; 297; 307; 344; 346; 404; 406; 408; 437; 438; 440; 445; 447; 448; 449; 450; 451; 452; 453; 455; 456; 459; 460; 462; 464; 465; 466; 468; 470; 488; 498; 499; 504; 505; 506; 508; 511; 514; 526; 554; 557; 561; 563; 564; 567
Cassirer; 14; 85; 360; 362; 363; 364; 381
Castele; 13; 162; 202; 271; 272; 276; 283; 292; 293; 294; 295; 296; 297; 298; 299; 300; 301; 302; 444; 476; 491; 522; 597; 616
Brățări de gleznă; 269
Cesa; 78; 246; 452; 565
Chiocchetti; 65; 67; 71
Ciancio; 315; 320; 466
Cipriani; 274
Clavell; 553

Gulere; 24; 271
Număr; 572
Coreth; 52; 56; 203; 269; 294; 616
Cornoldi; 53; 54; 56
Curtenos; 562
Cosmos; 439; 492; 493
Gătit; 182; 445
Crinella; 169; 215; 280; 385; 616
Cruce; 15; 29; 66; 71; 76; 80; 82; 84; 85; 86; 87; 88; 89; 90; 106; 113; 120; 125; 132; 133; 147; 153; 154; 155; 234; 244; 245; 257; 281; 366; 382; 389; 440; 444; 500; 524; 525; 526; 541; 613; 614; 618

D.

Din Pra; 617; 618
De la femei; 538
De Felice; 480
De Gasperi; 161; 168; 176; 186; 187
Despre Har; 348
De Lucia; 77; 79; 97; 617
De Rosa; 617
De Ruggero; 123
De Sanctis; 76; 80; 295
Del Noce; 7; 12; 14; 15; 21; 27; 30; 74; 89; 95; 96; 123; 126; 137; 151; 159; 162; 164; 166; 167; 168; 169; 170; 202; 272; 274; 298; 437; 438; 439; 440; 441; 442; 443; 444; 445; 446; 447; 448; 449; 450; 451; 452; 453; 454; 456; 457; 458; 459; 460; 461; 462; 463; 464; 465; 467; 468; 469; 471; 472; 473; 474; 475; 476; 477; 478; 479; 480; 481; 482; 483; 484; 485; 486; 487; 488; 490; 491; 492; 493; 494; 495; 496; 497; 498; 499; 500; 501; 502; 503; 504; 505; 506; 507; 510; 511; 512; 513; 514; 515; 516; 517; 518; 519; 521; 522; 523; 524; 525; 526; 527; 528; 529; 531; 532; 533; 534; 535; 554; 556; 564; 565; 566; 567; 610; 611; 614; 617; 625
Despre Vulpe; 271; 615; 618
Dessi; 103; 440; 441; 444; 469; 474; 487; 488; 490; 495; 500; 503; 507; 525; 531
Dezza; 51; 53; 617
Despre Cezar; 327; 420; 435
Despre Ioan; 61; 97; 617
Dilthey; 69; 582; 583; 584
Donà; 273
Dossetti; 162; 176; 444
Dostoievski; 303; 324; 595

ŞI

Ecou; 170; 285; 294; 315
Eliade; 115
Emo; 272
Engels; 154; 475; 476; 572

F

Fabris; 246
Fierar; 44; 52; 283; 451; 537; 538; 539; 540; 541; 542; 543; 544; 545; 546; 547; 548; 549; 550; 551; 552; 554; 555; 556; 557; 558; 559; 560; 561; 562; 563; 564; 567; 568; 569
Fagi; 440; 493; 494
Fag; 89; 101; 205; 226; 227; 617
Fericit; 12; 30; 79; 97; 151; 159; 161; 163; 164; 167; 182; 186;

201; 205; 354; 361; 444; 480; 522; 582
Ferrari; 51; 108; 119; 286; 354; 355; 528; 617
Ferrari-uri; 326; 444
Ferrarotti; 274; 285; 286
Ferretti; 236; 551; 603; 618
Feuerbach; 84; 154; 165; 266; 464; 476; 497; 502; 569
Fichte; 7; 47; 54; 71; 75; 77; 93; 104; 110; 113; 117; 192; 223; 249; 256; 258; 297; 315; 320; 367; 404; 466; 516; 554; 558
Filoramo; 275; 276
Florentin; 79; 352; 354; 357; 358; 360
Fogazzaro; 141
Franco; 30; 161; 163; 167; 280; 286; 302; 352; 444; 521; 522; 535; 576; 578; 584; 585; 603; 608; 609; 617

G.

Gadamer; 13; 18; 293; 319; 320; 326; 327; 328; 329; 332; 386; 416; 417; 435; 572; 576; 584; 587; 604; 611
Galluppi; 79; 343; 344; 345; 346; 347; 348; 349; 352; 358 Garin; 25; 51; 54; 79; 244; 280; 342; 355; 358; 359; 466; 494; 506; 618
Gemelli; 11; 34; 61; 63; 64; 65; 66; 67; 68
Geymonat; 123; 271; 441; 442; 496; 499; 618
Giacon; 201; 202; 618 Giannini; 45; 49; 205; 217; 267; 279; 291; 615
Gilson; 207; 208; 209; 210; 211; 213; 218; 219; 256; 441; 451; 463; 464; 544; 547; 549; 550; 551; 552
Gioberti; 17; 21; 53; 73; 96; 192; 215; 293; 358; 421; 438; 449; 457; 458; 459; 460; 461; 521; 523; 525; 528; 529
Iordanieni; 176
Girard; 335
Givone; 276; 315
Gobetti; 127; 135; 184; 185; 442; 519
Goethe; 129; 321; 363
Gramsci; 12; 67; 151; 152; 153; 154; 155; 156; 157; 158; 159; 161; 165; 168; 185; 439; 492; 519; 613; 615; 622
Greisch; 272; 326; 410 Guardini; 18; 205
Guzzo; 13; 29; 78; 201; 202; 205; 234; 235; 236; 238; 239; 240; 241; 242; 255; 260; 314; 495; 614; 618; 619
Habermas; 517
Hegel; 25; 26; 27; 39; 54; 56; 73; 76; 77; 78; 79; 80; 81; 87; 89; 92; 104; 113; 118; 119; 132; 133; 214; 222; 223; 224; 244; 256; 257; 258; 259; 281; 295; 320; 322; 348; 366; 367; 371; 374; 382; 390; 399; 437; 447; 449; 450; 451; 454; 455; 459; 479; 499; 504; 514; 515; 526; 530; 539; 554; 556; 557; 558; 559; 561; 562; 563; 565; 617
Heidegger; 47; 69; 110; 213; 227; 228; 238; 272; 277; 278; 279; 284; 291; 306; 309; 316; 332; 335; 386; 390; 391; 402; 411; 412; 420; 428; 435; 456; 464; 497; 512; 537; 539; 544; 549; 558; 560; 588;

604; 612 Herder; 88; 121; 225; 230; 265;
357; 363; 399; 563
Horkheimer; 595
Hume; 33; 82; 84; 103; 222; 237; 290; 297; 305; 346; 374; 378; 533; 541; 588; 608; 609
Husserl; 123; 225; 247; 253; 279; 280; 330; 377; 390; 395; 399; 400; 404; 422; 425; 426; 434; 514; 574

THE

Iannotta; 329; 330; 394; 407
Invincibil; 167; 236; 280; 619
Ivaldo; 7; 33; 140; 306; 310; 324; 404; 466; 567; 571; 598

Jacobi; 33; 74; 75; 297; 409; 459; 498; 516; 559; 598
Jaja; 79; 619
Jaspers; 278; 284; 302; 303; 309; 314; 317; 390; 560
Jervolino; 329; 432
Juvalta; 74; 439; 458; 491; 493; 496; 498; 504

K.

Lateral; 13; 14; 30; 33; 34; 35; 37; 47; 56; 62; 63; 65; 68; 70; 79; 81; 93; 95; 103; 109; 113; 114; 115; 116; 119; 143; 178; 193; 222; 223; 224; 246; 258; 262; 268; 295; 303; 305; 306; 307; 308; 309; 312; 343; 344; 345; 346; 347; 348; 349; 350; 351; 352; 353; 354; 355; 356; 357; 358; 359; 360; 361; 362; 363; 369; 373; 374; 377; 381; 382; 393; 396; 399; 400; 404; 423; 430; 433; 454; 494; 502; 503; 514; 554; 561; 568; 569; 575; 588; 594; 601; 607; 617
Kelsen; 605; 609; 610; 611
Kierkegaard; 16; 33; 132; 281; 284; 295; 298; 317; 320; 512; 538; 539; 540; 559; 560; 561; 562; 569; 573; 595; 596; 598; 600; 601; 602; 605
Kleugten; 56

L.

La Via; 222
Laberthonnière; 62; 111; 140; 296; 300
Labriola; 80; 151; 154

Lazzarini ; 202; 205; 206; 215; 216; 217; 218; 235; 265; 294
Lazzati; 23; 176
Le Senne; 234; 506; 511; 560
Leibniz; 44; 69; 116; 222; 306
Lenin; 96; 156; 168; 196; 480
Leopardi; 126; 276; 303; 307; 309; 452
Lequier; 15; 468; 469; 470; 471; 472; 491; 505; 506; 507; 508; 509; 510; 511
Levi; 304
Eliberator; 53; 54; 61; 184
Livi; 52; 209; 213; 299; 538; 550; 556
Loisy; 22; 121; 140; 141; 142
Lowith; 18; 170; 275; 478; 479
Luporini; 271

M.

Machiavelli; 158
Maine de Biran; 210; 406; 468; 470; 471; 506; 508; 510
Mallorca; 282; 285; 619; 624
Malebranche; 27; 44; 49; 107;

373; 438; 440; 449; 451; 457; 458; 459; 460; 462; 493; 498
Malgeri; 176; 190
Maluşă; 619
Mamiani della Rovere; 73
Stângaci; 12; 34; 65; 151; 167; 169; 170; 171; 294; 301; 302; 351; 478; 568; 620; 624
Mandonnet; 61; 211
Mâncător de cocoşi; 620
Manzoni; 17; 32; 261
Marcel; 248; 261; 316; 329; 390; 393; 401; 411; 470; 484; 506; 508; 511; 513; 560; 574; 594
Marcolungo; 65

Marcucci; 351; 352
Maritain; 22; 182; 211; 219; 256; 399; 411; 441; 463; 551; 553; 610
Jack-uri; 12; 106; 114; 115; 116; 117; 118; 119; 120; 121; 122; 123; 214; 443; 491; 499; 500; 501; 502; 503; 504; 594
Marx; 82; 83; 96; 152; 154; 155; 163; 164; 165; 168; 170; 390; 404; 444; 464; 475; 476; 479; 480; 482; 497; 522; 523; 529; 539; 558; 561; 572
Masci; 13; 14; 21; 341; 342; 343; 345; 346; 347; 348; 350; 351; 352; 354; 355; 356; 359; 360; 361; 362; 363; 364; 365; 366; 367; 368; 369; 370; 371; 372; 373; 374; 375; 376; 377; 378; 379; 380; 381; 382; 625
Maşnovo; 29; 50; 51; 53; 65; 67; 70; 221; 620
Masullo A.,; 620
Mathieu; 239; 620
Matiussi; 62; 214; 543; 568
Matteucci; 195; 437; 442; 444; 447; 488; 505; 521; 522
Mazzantini; 27; 74; 115; 202; 439; 441; 458; 459; 491; 493; 495; 496; 497; 498; 499; 504
Melchior; 66; 108; 205; 212; 213; 220; 362; 400; 620
Melzi; 229; 230
Messina; 41; 220; 228; 246; 250; 620
Michelstaedter; 125; 276 Mina; 439; 454; 467; 495 Mondin; 213; 537; 549; 552 Mondolfo; 151; 152; 541; 620 Moretti-Costanzi; 108; 238
Moretto; 291; 303; 305; 306; 309; 327
Moschetti; 215; 620
Mounier; 197; 388; 392; 394; 400
Mura; 52; 203; 294; 327; 328; 571; 616
Muratore; 27; 269; 351; 459; 499; 534
Muratori; 606
Murri; 141; 184
Mussolini; 137; 153; 243; 244; 482; 529

N

Negri; 105; 195; 275; 479; 534
Newman; 23; 140; 142; 539
Nietzsche; 15; 27; 33; 125; 128; 132; 134; 136; 276; 277; 278; 303; 306; 307; 332; 335; 386; 390; 404; 405; 406; 408; 437; 447; 449; 450; 451; 452; 479; 504; 525; 534; 537; 564; 604
Nussbaum; 37; 196; 600

SAU

Olgiati; 24; 64; 65; 67; 68; 69; 70; 250; 251; 252; 260; 574; 620
Olivetti; 108; 176; 292; 293; 294; 296; 297; 300; 452; 565; 620
Oppes; 385 Otto,; 133; 306; 309
Ottonello; 270; 351

P.

Pace; 279; 280; 283; 621
Padovani; 65; 201; 202; 205; 206; 214; 215; 250; 574; 616
Pagotto; 616
Papini; 29; 130; 131; 132; 133; 134; 135; 136; 137; 147
Pareyson; 7; 9; 13; 26; 41; 114; 123; 202; 205; 234; 235; 239; 241; 242; 248; 272; 276; 281; 282; 283; 313; 314; 315; 316; 317; 318; 319; 320; 321; 322; 323; 324; 325; 326; 329; 332; 387; 491; 499; 512; 596; 597; 601; 605; 621; 622; 623
Paris; 22; 31; 32; 36; 62; 84; 101; 111; 121; 127; 140; 141; 207; 209; 210; 211; 212; 232; 263; 272; 284; 300; 302; 326; 330; 339; 344; 345; 357; 372; 375; 389; 391; 392; 393; 394; 399; 400; 407; 409; 410; 411; 416; 426; 427; 429; 433; 444; 446; 448; 453; 465; 470; 471; 473; 484; 488; 500; 505; 508; 509; 512; 513; 515; 545; 548; 550; 553; 556; 557; 599; 601; 605; 606; 610
Pascal; 32; 33; 36; 126; 215; 219 250; 259; 260; 290; 322; 388; 452; 457; 466; 467; 573; 595; 596; 598; 599; 600; 605
Păstor; 152; 439; 493; 551; 603
Pavan; 12; 176; 177; 178; 179; 180; 181; 182; 610; 611
Percival; 269
Perez de Laborda; 553
Perone; 84; 315; 466; 551; 603
Pezzimenti; 84; 85; 183; 488; 621
Piovani; 283; 289; 290; 291; 309
Pirola; 558
Pizzuti; 569
Platon; 38; 64; 68; 69; 74; 195; 209; 219; 244; 265; 267; 305; 327; 382; 387; 388; 415; 419; 422; 502; 537; 541; 547; 550; 557
Platon; 38; 68; 69; 74; 195; 305; 387; 388; 415; 419; 422; 547; 557
Plebei; 78; 239; 241; 350; 568; 619
Popperi; 572; 573; 576; 577; 580; 584; 586; 587; 591; 604; 607; 611
Puternic; 167; 191; 199; 274; 275; 337; 338; 490; 571; 610
Preoți; 233; 271; 579
Prezzolini; 130; 137; 138; 147; 148
Prini; 119; 133; 147; 205; 206; 261; 270; 280; 283; 293; 294; 313; 461; 489; 497; 563; 564; 573; 574; 621
Przywara; 551; 603

Î

Quinctius; 335

R

Randone; 447; 488

Raclete; 270
Ratzinger; 39; 478; 518; 577
Reale; 29; 305; 326; 327; 417; 544; 551; 563; 568; 575; 578; 602; 603
Regina; 227; 336; 337; 621
Universitatea Regina, 621
Rensi; 125; 126; 127; 128; 452

Ricoeur; 13; 14; 192; 293; 302; 320; 326; 329; 330; 331; 385; 386; 387; 388; 389; 390; 391; 392; 393; 394; 396; 397; 400; 401; 402; 404; 405; 406; 407; 408; 409; 410; 411; 412; 413; 414; 416; 418; 420; 421; 422; 423; 425; 426; 427; 428; 429; 430; 431; 432; 434; 435; 545; 625
Riconda; 26; 123; 314; 315; 324; 439; 447; 450; 468; 485; 488; 495; 499; 500; 506; 565; 616; 622
Rigobello; 3; 7; 11; 21; 30; 34; 37; 88; 153; 191; 198; 205; 215; 234; 235; 262; 329; 330; 331; 385; 386; 391; 428; 432; 573; 574; 575; 610; 621; 622
Rizzacasa; 236; 622
Ron; 30; 161; 163; 167; 168; 444; 477; 490; 521; 522; 535
Roma; 4
Romagnosi; 348; 349; 352; 519
Rosmini Serbati; 349
Rovatti; 332; 604; 624
Rovighi; 66; 70; 205; 236; 237; 280
Rusă; 622

S.

Săinati; 234; 246; 252; 622
Salvatorelli; 520
Salvemini; 590
Sanseverino; 54; 55
Santinello; 203; 204
Santucci; 131; 278; 282; 622
Santucci A.,; 622
Sartre; 263; 278; 279; 284; 292; 303; 511; 512; 560

Scheler ; 280; 393
Schelling; 54; 56; 221; 315; 317; 320; 367
Schleiermacher; 309; 332
Sciacca; 13; 29; 35; 36; 45; 65; 67; 73; 82; 83; 84; 97; 114; 201; 202; 205; 206; 211; 218; 219; 234; 235; 236; 237; 240; 247; 252; 253; 254; 255; 256; 257; 258; 259; 260; 261; 262; 263; 264; 265; 266; 267; 268; 269; 270; 305; 356; 358; 494; 534; 614; 618; 619; 623
Scoppola; 140; 166
Semerari; 623
Serra; 623
Severino; 84; 170; 226; 227; 228; 272; 278; 294; 306; 539; 620; 623; 624
Sgrecia; 623
Domnule; 189; 362
Spaventa; 76; 79; 349; 359; 360; 619
Spengler; 129
Spirito; 11; 18; 26; 77; 88; 97; 98; 99; 100; 101; 102; 103; 105; 107; 139; 147; 220; 224; 246; 259; 445; 542; 615; 622; 623
Stefanini; 7; 12; 14; 18; 21; 76; 77; 118; 179; 182; 190; 191; 192; 193; 194; 195; 196; 197; 198; 199; 201; 202; 205; 206;

211; 217; 218; 234; 235; 252; 253; 254; 264; 283; 385; 386; 387; 388; 389; 390; 391; 392; 393; 394; 395; 396; 397; 399; 400; 401; 406; 411; 414; 415; 417; 418; 419; 420; 421; 422; 423; 424; 425; 428; 429; 434; 435; 461; 610; 616; 625
Stein; 191; 198; 225; 265; 399; 422; 540
Sturzo; 182; 183; 184; 185; 186; 187; 189; 190

T.

Tagliagambe; 143; 145; 439; 492; 577; 614
Telesio; 79
Tessitore; 203; 289; 290; 559; 618; 623
Atingere; 79; 354; 361
Togliatti; 152; 159; 160; 168
Tomatis; 273; 315
Toma; 3; 17; 23; 29; 33; 43; 44; 45; 46; 47; 48; 50; 52; 53; 54; 55; 59; 62; 64; 68; 71; 79; 174; 175; 177; 179; 180; 193; 209; 211; 219; 240; 245; 251; 256; 266; 267; 268; 305; 401; 411; 440; 451; 463; 464; 500; 514; 534; 537; 538; 541; 543; 544; 546; 547; 549; 550; 551; 552; 553; 561
Toniolo; 55; 64; 184 Tresmontant; 212; 229; 231; 232 Troeltsch; 121; 306
Turoldo; 227; 428

V.

Vailati; 130
Vanni Rovighi; 66; 70; 205; 236; 237; 280
Varisco; 12; 106; 107; 108; 109; 116; 222; 294; 299; 356

Vascular; 440; 441; 444; 469; 487; 490; 495; 500; 503; 507; 525; 531; 611
Vattimo; 13; 26; 38; 40; 41; 101; 170; 229; 230; 231; 272; 276; 277; 278; 294; 313; 314; 315; 319; 320; 324; 326; 332; 333; 334; 335; 336; 337; 338; 363; 386; 417; 572; 603; 604; 605; 607; 617; 624
Venturelli; 303; 305; 306; 308; 310; 312
Adevărat; 78; 619
Vercellone; 276; 607
Verra; 239; 279; 286; 291; 294; 315; 317; 587; 624
Viano; 228; 285; 337; 622; 624
Vico; 26; 71; 82; 219; 342; 359; 360; 451; 456; 460; 519; 566
Vidari; 439; 491; 493; 496
Podgorie; 97; 227; 624
Vigorelli; 120; 123; 280; 444; 500; 624
Voegelin; 195; 475

V

Weber; 273; 286; 302
Wittgenstein; 41; 276; 572; 573; 576; 579; 591; 607; 611

Z

Zamboni; 65; 74; 493
Mentă,; 129
Zigliara; 52; 54; 546
Zolo; 531
Zovatto; 269; 624

Zucal; 170; 311

Imprimarea a fost finalizată în noiembrie 2012

Filosofie și creștinism în Italia secolului al XX-lea

Thomas Valentini

Prima parte a volumului *(Schițe generale)* analizează dintr-o perspectivă istorico-critică interpretarea creștinismului dată de cele mai semnificative curente filosofice ale Italiei secolului al XX-lea: de la neo-tomism la idealism, de la existențialism la cele mai recente mișcări speculative, precum hermeneutica și „gândirea slabă". Pagini aprofundate sunt dedicate și relației dintre creștinism și politică, examinată atât de autori marxiști, cât și de cei liberali. Acest *excurs* evidențiază contribuțiile originale ale mai multor poziții filosofice tipic italiene și, în același timp, evidențiază rodnicia întrebărilor pe care mesajul creștin le pune logosului *uman* . A doua parte a cărții *(Drumuri aprofundate)* constă în cinci eseuri despre relația dintre *fides et ratio,* așa cum a fost abordată de autori și contexte bogate în perspective originale, dar care au fost uneori trecute cu vederea în reconstituirile istoriografice. În special, ne-am concentrat asupra kantianismului lui Filippo Masci, personalismului lui Luigi Stefanini (citit ca o „hermeneutică filozofică" *ante litteram),* „tomismului esențial" al lui Cornelio Fabro, ontologismului lui Augusto Del Noce și epistemologiei lui Dario Antiseri. Aceste investigații istoriografice încep cu ideea lui Giobert despre *poligonul* creștinismului, caracterizat printr-o pluralitate de confesiuni, liturgii și spiritualități: nu este o *religie* „unidimensională" , ci mai degrabă un eveniment capabil să dea naștere la multiple hermeneutici ale condiției umane, la multiple metodologii care, deși cu accente diferite, tind să lărgească orizonturile rațiunii umane. *Weltanschauung -ul* iudeo- creștin permite rațiunii să-și întrezărească limitele constitutive, dar, în același timp, deschide dimensiuni de sens și dezvoltare care altfel ar fi de neatins.

***

Tommaso Valentini (Spoleto, 1979) este cercetător la Universitatea Guglielmo Marconi din Roma, unde predă „Filosofie politică" și „Istoria filosofiei moderne". A absolvit Facultatea de Filosofie la Universitatea LUMSA din Roma. Deține un doctorat în „Etică și antropologie filosofică" la Universitatea din Salento. Din 2004, este asistent editorial pentru „Acta Philosophica. Revista Internațională de Filosofie". Din 2006 până în 2008, și-a continuat studiile despre gândirea clasică germană la Universitatea Ludwig-Maximilians din München. În prezent, este, de asemenea, profesor de „Istoria filosofiei moderne" la Universitatea Pontificală Antonianum. A publicat numeroase eseuri despre Kant, J.G. Fichte, personalism și hermeneutică filosofică (în special Paul Ricoeur). În 2010, a editat (împreună cu Silvio Spiri) volumul „Lărgirea orizonturilor raționalității. Perspective pentru filosofie" pentru Editori Riuniti University Press ; din nou pentru Editori Riuniti, în 2011, a editat volumul *„Subiect și persoană în gândirea franceză a secolului XX", iar* în 2012 a scris monografia *„Fundamentele libertății la J.G. Fichte".*

ISBN 978-88-88812-36-6

9 788888 812366 >

20,00 €

DRENGO I VOCILE POLITICII 2